lumière & vie

Entretien :

Jacques ARNOULD

Dossier :

L'engagement politique

Position:

Du triangle rose au mariage gay

J.-E. LONG

janvier-mars 2007

273

ISSN 0024-7359

lumière & vie

Janvier-mars 2007 - tome LVI - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Dossiers des numéros de 2007 :

273 *L'engagement politique*
274 *Figures de Pierre*
275 *Le pouvoir de l'image*
276 *La conversion*

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

ÉDITORIAL

Nous vous l'avions annoncé dans le dernier numéro, et c'est chose faite : une nouvelle formule de la revue, qui ne change pas de format, mais gagne en clarté et en vitalité. Dans son contenu, le dossier ne perd pas de son ampleur, mais il est encadré d'un entretien avec un théologien et d'une position sur un sujet d'actualité.

• Depuis plusieurs années, **Jacques ARNOULD** éclaire la controverse entre créationnistes et darwinistes, qui semblait réservée aux Etats-Unis, mais qui connaît un regain en France du fait de la montée de certaines lectures fondamentalistes de la Bible ou du Coran. La parution récente de son livre *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?* nous a donné l'idée de l'interroger sur sa manière d'articuler théologie et science, dans son métier et sa réflexion.

• L'approche des élections présidentielles nous a conduit à proposer un dossier sur **l'engagement politique.** Il ne s'agissait pas d'entrer dans une analyse des programmes, mais de proposer quelques éléments d'une réflexion de fond.

En christianisme, l'on ne qualifie pas de la même façon la fonction et la dignité de la politique selon que l'on se rattache à une tradition augustinienne ou thomiste, par exemple. Un certain consensus se dégage néanmoins sur la distinction des ordres temporel et spirituel, plus ou moins claire dans son principe, mais qui peut aller jusqu'à la séparation, notamment en climat de République française.

Pourtant, comme le dit Pierre MANENT, « le politique et le religieux, surtout chrétien, sont (…) essentiellement liés par le souci de la chose commune et de la justice. On ne peut comprendre l'un et l'autre que si on ne les sépare pas. » (cf. *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*).

Dans l'article introductif de ce dossier, René RÉMOND montre bien l'importance de l'engagement social concret et quasi massif des chrétiens, notamment lorsque la place du pouvoir politique semble occupée par des laïcistes, ou lorsque le débat tente de récupérer le christianisme au profit d'un ordre social, ainsi que l'analyse Jacques PRÉVOTAT dans le cas de l'Action française, exemple parmi d'autres possibles.

Cette forme d'engagement au service du bien commun demeure aujourd'hui, qu'il s'agisse d'une certaine conception du travail et de l'entreprise, comme en rend compte Jean-Pierre GUILLON, ou qu'il s'agisse d'une prise en compte des exigences écologiques

et d'une conception durable du développement, comme l'analyse Jean Claude LAVIGNE, ou encore qu'il s'agisse de l'élargissement de la militance associative au profit du lointain, à l'heure de la mondialisation, comme le met en valeur Hugues PUEL.

Au-delà de cet engagement social, la question demeure pour les chrétiens de « réhabiliter la politique », selon l'expression utilisée par la commission sociale de l'épiscopat français en 1999, c'est-à-dire encore d'assumer leur citoyenneté, d'accepter des responsabilités, de s'impliquer dans le débat démocratique, sans l'idéologiser, comme l'expliquent Pierre-Yves MATERNE et Serge MAUCQ.

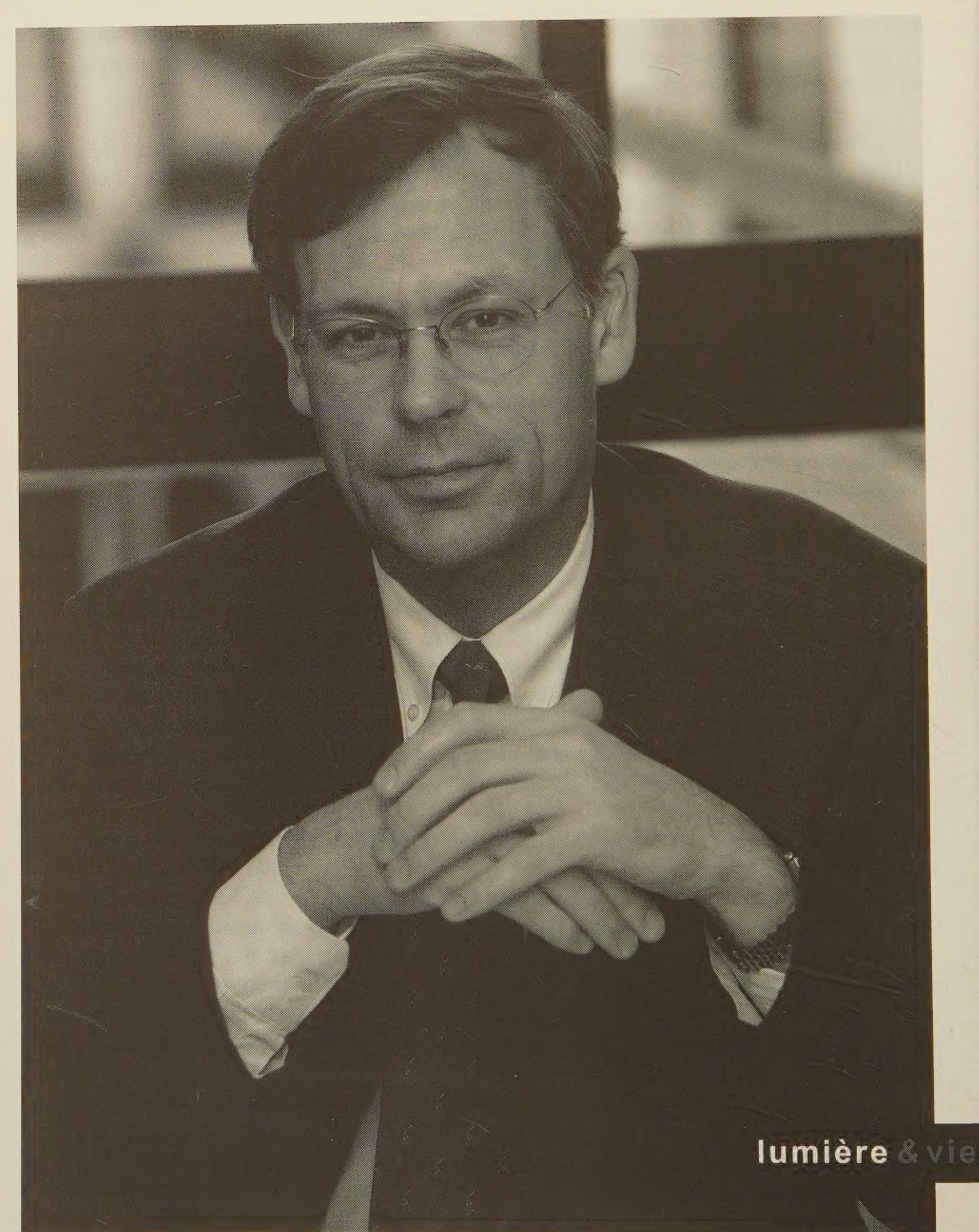
Cela suppose un travail de relecture critique de notre tradition théologico-politique, comme y invite et y aide de manière remarquable l'essai de Paul VALADIER sur la détresse du politique et la force du religieux. Cela suppose aussi, à l'horizon d'une fédération des nations européennes, d'inventer une nouvelle articulation entre politique et religieux, de sortir du mépris ou de la méfiance mutuels, de sortir du républicanisme comme de l'autoritarisme clérical, pour entrer dans une forme positive de collaboration, et inventer de nouvelles médiations au service de la société, comme l'indique Bernard BOURDIN.

Le respect mutuel entre politique et religion n'est pas si facile à discerner et à pratiquer pour les chrétiens. Quelques questions à ce sujet sont abordées dans notre dossier : en Amérique latine, comme nous le rappelle Ignace BERTEN, la théologie de la libération ne s'est-elle pas constituée face à des compromis de l'institution religieuse avec l'institution politique ? La mondialisation et la médiatisation des interventions du pape Jean-Paul II n'ont-elles pas manifesté surtout un rejet de l'autonomie moderne, comme l'estime Paul BLANQUART ? Les chrétiens ne réclament-ils pas du discours politique un ordre de véridiction qui ne peut être le sien, comme l'analyse Bruno LATOUR, dont la pensée est ici présentée par Emmanuel GRANDHAYE ?

Voilà donc quelques éléments de réflexion susceptibles de donner de la hauteur à nos conversations politiques…

• Non sans oublier certains enjeux très concrets des élections proches. La position s'arrête en effet sur **la question du mariage homosexuel**. Il n'est pas dans notre esprit de ramener le débat électoral à ce qui n'est qu'un aspect des programmes politiques, même si l'enjeu symbolique et sociétal de cette question est fort important. Il ne s'agit pas non plus de se contenter de rappeler des interdits, de faire une chasse aux sorcières pendant qu'il en est encore temps, mais de replacer la revendication des homosexuels dans le cadre plus large, plus profond, et bien antérieur, de l'évolution de nos représentations du mariage et de la filiation, de déceler autant que possible l'impensé de nos débats actuels.

Jean-Etienne LONG,
rédacteur



© photo : CNES

Jacques Arnould, un théologien dans les étoiles

Jacques Arnould est né en 1961. En 1986, après des études d'ingénieur agronome, il entre dans l'Ordre des Prêcheurs. Docteur en théologie et docteur en histoire des sciences, il s'intéresse aux relations entre sciences, cultures et religions, avec un intérêt particulier pour deux thèmes : celui du vivant et de son évolution, celui de l'espace et de sa conquête. Au premier, il a consacré plusieurs ouvrages et articles d'histoire ou de théologie. Sur le second, il travaille comme chargé de mission au Centre national d'études spatiales (CNES) sur la dimension éthique, sociale et culturelle des activités spatiales.

Lumière & Vie : Après vos études d'ingénieur agronome, vous entrez chez les Dominicains, mais vous poursuivez vos recherches scientifiques. Comment êtes-vous passé de la biologie à l'évolution, du vivant à l'espace, de l'agronomie à la théologie ?

Jacques Arnould : Je dois être honnête : je n'ai pas poursuivi des recherches scientifiques… pour la simple raison que je n'en avais jamais entamées, avant mon entrée dans l'Ordre. J'ai plutôt orienté ma formation, puis mon travail théologique, vers le domaine de ce que nous appelons habituellement les rapports entre science et foi. Ma formation agronomique m'avait ouvert les portes de la biologie ; c'est donc assez naturellement que je me suis d'abord intéressé à ce vaste territoire scientifique. Mais je dois immédiatement préciser que, plus encore que les connaissances et les idées, les théories et les spéculations, ce sont les personnes et les lieux de recherche qui m'ont attiré et continuent à m'attirer !

Mes travaux académiques ont eu pour premier objectif de me donner l'occasion, parfois même l'alibi, d'entrer en contact avec des chercheurs, de fréquenter des laboratoires, sans trop apparaître comme un touriste (ou un espion du Vatican !), mais comme un chercheur, moi aussi. Pouvez-vous imaginer combien il est stimulant de travailler à sa thèse de théologie, à la rédiger, au sein d'une équipe de doctorants en génétique ou en sciences de l'évolution, lorsque vous vous demandez vous-même comment la théologie de la création peut rencontrer de nouvelles questions, grâce aux progrès opérés par ces mêmes sciences ? Et lorsque je parle de stimulation, je pense aussi bien à l'esprit de recherche qu'aux contraintes de calendrier et de financement auxquelles ces jeunes chercheurs sont soumis.

C'est aussi avec eux que j'ai pu commencer à expérimenter (excusez-moi ce terme, mais c'est un peu le jargon de la tribu, n'est-ce pas ?) une forme de dialogue avec le monde des chercheurs ; un dialogue qui passe nécessairement par une confiance partagée. Sans elle, comment imaginer pouvoir s'interroger sur les enjeux éthiques de travaux en génétique ou sur les enjeux philosophiques, voire idéologiques, de théories évolutionnistes ? J'ai rencontré et je rencontre aujourd'hui encore cette confiance, quitte à ne pas être compris par certains chrétiens qui estiment que je me frotte aux moustaches du diable[1] ! J'ai eu la chance de rencontrer la même confiance et les mêmes occasions d'interrogation dans le milieu astronautique… au point que j'y occupe une mission de réflexion en éthique. Dans ce cadre scientifique et technique, il ne s'agit évidemment pas de mener une recherche théologique : je ne suis pas le théologien, ni l'aumônier du CNES. Mais, à partir de cette expérience, je peux ensuite rejoindre le champ de la théologie avec un regard neuf, sous un angle original.

Je peux vous donner un exemple en dehors du champ immédiat de la théologie de la création. À partir de réflexions menées au CNES sur l'évaluation et la gestion des risques, je me suis souvent demandé quelle théologie du risque nous sommes aujourd'hui capables de proposer, pas seulement aux usagers des transports aéronautiques ou simplement routiers, mais aussi aux adeptes des sports dits extrêmes. Vous comprenez maintenant pourquoi je me définis parfois comme un laborantin : sur ma paillasse, j'accumule produits et éprouvettes, je mélange genres et idées, j'observe les résultats : il en sort parfois des questions

1. Cf. Jacques ARNOULD, *Les moustaches du diable. Lorsque la foi se frotte à la science, mais aussi à l'astrologie, aux miracles, aux expériences de mort imminente*, Cerf, coll. Théologies, 2003.

et des perspectives dignes d'intérêt pour l'Eglise et pour mes contemporains.

L&V : Beaucoup de théologiens versés dans les sciences se préoccupent de bioéthique. De votre côté, vous êtes un des rares penseurs francophones à publier sur l'éthique des activités spatiales. Avez-vous l'impression qu'une telle réflexion a un impact sur les politiques ? Est-elle relayée médiatiquement ? Pouvez-vous nous en indiquer les enjeux, sur le plan d'une éthique planétaire, sous l'angle de l'écologie, mais aussi de la politique, à l'heure de la mondialisation ?

J.A. : Je ne suis pas un Obélix de l'espace, ni de l'éthique. Je ne suis pas tombé dans leur marmite respective, dès mon enfance : je n'ai pas rêvé d'être astronaute, à l'époque des missions Apollo, ni de prendre la succession de mes frères dominicains experts en éthique. Il se trouve que l'occasion m'a été offerte (au nom de la confiance dont je parlais tout à l'heure) d'entrer à la fois dans le monde spatial et dans le champ de l'éthique[2]. Là, surprise : sans disposer des qualités physiques (je suis trop grand pour entrer dans une capsule spatiale) et surtout intellectuelles, je me trouve propulsé « Chargé de mission pour les questions éthiques au CNES »… et seul de mon espèce ! Si d'autres agences spatiales s'intéressent à l'éthique de manière thématique (gestion des débris spatiaux, protection des planètes explorées par des sondes, statut juridique de l'espace, etc.), aucune n'a créé un poste équivalent au mien. Je suis donc dans la position, excitante certes, du pionnier face à une *terra incognita* : précisément parce qu'elle est inconnue, je ne suis pas certain de posséder les moyens pour remplir ma mission, mais je dois pourtant en entamer l'exploration.

Au CNES, nous avons choisi une méthode analogue à celle que j'ai expérimentée avec mes collègues biologistes : promouvoir le débat interne (avec les moyens du bord), plutôt que de confier les questions à une structure extérieure, avec le risque de s'en désintéresser. Mes collègues ont l'habitude de travailler avec d'autres organismes de recherche (le CNRS, l'INSERM, l'IFREMER, etc.[3]) qui possèdent leur propre comité d'éthique ; en cas de nécessité, nous pouvons toujours nous tourner vers l'un ou l'autre pour nous aider à donner un avis, à prendre une décision.

2. Voir en particulier *La seconde chance d'Icare. Pour une éthique de l'espace*, Cerf, 2001.

3. CNRS ou Centre National de la Recherche Scientifique, INSERM ou Institut National de la Santé Et de la Recherche Médicale, IFREMER ou Institut Français de Recherche pour l'Exploitation de la Mer (NdlR).

En dehors d'une telle situation (somme toute exceptionnelle), je propose de rejoindre et de m'associer aux équipes qui élaborent des programmes, mènent des travaux susceptibles de stimuler, de susciter une interrogation éthique.

Et, fort heureusement, nous constatons que mes collègues ne m'ont pas attendu pour le faire ! Ainsi, le droit de l'espace est aussi ancien que sa conquête ; et plusieurs comités internationaux (par exemple, au niveau des Nations-Unies) réfléchissent aux conditions dans lesquelles les activités spatiales doivent se développer. Pour ma part, j'essaie d'y ajouter une interrogation plus large que celle de la seule alternative autorisation/interdiction, pour essayer de préciser les finalités, les conséquences, les responsabilités qui sont associées à nos activités. J'ai ainsi l'occasion de rencontrer le corps européen des astronautes ou encore de participer au comité de pilotage du groupe d'étude des phénomènes aérospatiaux non identifiés (autrement dit, des ovni !). Enfin, je vous le répète, nous ne sommes encore qu'au début du travail, les dossiers sont abondants et les ouvriers pas encore très nombreux !

J'essaie de préciser les finalités, les conséquences, les responsabilités associées à nos activités.

Je vois que vous avez remarqué mon implication dans le monde des médias ; je suis de fait rattaché à la direction de la communication externe. Il y a plusieurs raisons à cela. La première est que je considère la publication d'un livre ou d'un article comme une étape absolument nécessaire de mon travail : pas d'éthique sans souci de la communication ; pas de recherche non plus sans la contrainte d'une expression écrite, plus exigeante en terme d'aboutissement et de clarté de la réflexion. La communication est aussi l'occasion de se frotter à d'autres opinions, voire à de la contradiction : notre agence spatiale a un devoir d'information à l'égard du public, ne serait-ce que parce qu'il paie des impôts ! J'ai donc appris à écrire, à simplifier mon style et à le rendre vivant, à aborder les journalistes. Cela prend beaucoup de temps, je le reconnais, mais la communication est aussi un lieu d'expérimentation. Parfois, dans un article ou au cours d'une émission, vous trouvez une manière nouvelle de présenter une idée, de l'associer à une autre.

L&V : L'espace fait l'objet d'une fascination dans l'histoire de l'humanité, qui peuple le ciel de divinités, avant de le coloniser de ses satellites et de ses sondes. Lorsqu'un chercheur réfléchit sur l'éthique de la conquête spatiale, quelles compétences doit-il conjuguer ? Le scientifique se fait-il philosophe ? Le théologien influence-t-il le savant ? La communauté scientifique accepte-t-elle le regard d'un prêtre dominicain ?

J.A. : Je prends très au sérieux la fascination exercée sur nous les humains par le ciel, le cosmos, l'espace. Jusqu'à les diviniser, comme vous venez de le dire[4]. Dès lors, il me paraît difficile d'oublier tout ce qui a été accompli au cours du XX[e] siècle, aussi bien dans le domaine de l'aviation que dans celui de l'espace : l'humanité a véritablement changé avec les frères Wright et Saint-Exupéry, avec Youri Gagarine et Neil Armstrong. Et même si, je vous l'ai avoué, je me sens un peu l'âme d'un pionnier qui fait feu de tout bois, se brûle parfois les doigts ou se trompe de sentier, je considère comme une chance incroyable d'être accueilli dans ce milieu et d'y travailler. Je me répète : la confiance que l'on m'accorde m'a permis et me permet toujours de jouer des différentes cordes de mon arc.

4. Cf. *La marche à l'étoile. Pourquoi sommes-nous fascinés par l'espace ?,* Albin Michel jeunesse, 2006.

Si je n'ai pas été engagé au CNES comme dominicain, rien n'empêche un journaliste qui m'interroge sur les possibilités de vie extraterrestre de me demander ce qu'en pense l'Eglise. Et le CNES n'a pas hésité à faire la promotion de mon livre *La lune dans le bénitier*[5] ! Avec un minimum de confiance, de respect, de discrétion et d'humour, il est possible d'aller très loin dans le dialogue entre sciences, techniques et religion. Quitte à s'emballer un instant à propos de l'Inquisition, de la disparition des cathares et du rôle que les dominicains ont pu y avoir ! Plus sérieuse apparaît la contamination des champs intellectuels les uns par les autres : personne ne peut y échapper, à moins de risquer la schizophrénie. Je n'ai aucun remède contre cela, sinon celui d'accepter la confrontation, la remise en cause intellectuelle. Je suis un partisan de la dispute.

5. Cf. *La lune dans le bénitier. Conquête spatiale et théologie*, Cerf, 2004.

L&V : Dans sa conférence à Ratisbonne, Benoît XVI invitait les universitaires à renouer le dialogue entre la foi et la raison. Depuis le début de vos recherches, vous œuvrez à

ce dialogue sur le terrain polémique de l'évolution. Pouvez-vous souligner les enjeux théologiques, épistémologiques, et politiques du créationnisme ?

J.A. : Je trouve important que Benoît XVI, après Jean-Paul II, ait rappelé aux chrétiens l'importance du dialogue entre la foi et la raison ; on rencontre malheureusement encore trop souvent des soupçons vis-à-vis de la réflexion théologique ou du travail scientifique. Je ne prétends évidemment pas que les théologiens et les scientifiques soient des enfants de chœur, purs de toute conviction personnelle, de toute idéologie ; mais il ne faut pas oublier que les uns comme les autres sont soumis à un magistère qui les empêche de dire n'importe quoi. Il convient donc de leur faire *a priori* confiance… pour, immédiatement après, se demander, leur demander quelles sont les conséquences de leurs propos. Que l'évolution, à travers ses faits comme ses théories, interroge, voire bouscule, les croyants, est-ce vraiment étonnant ? Les humains n'aiment pas le changement : Héraclite et Qohélet l'ont souligné, chacun à leur manière. Est-ce pour cela qu'il faut nier toute forme d'évolution, écarter les propos de Darwin et de ses héritiers ou encore élaborer une science dite de la création qui est tout sauf une œuvre de la raison au service de la foi[6] ?

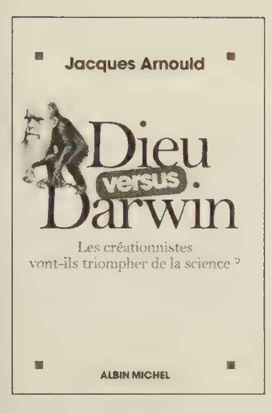
6. Cf. *Dieu, le singe et le big bang*, Cerf, 2000.

Il y a là un véritable défi non seulement pour la théologie[7], mais aussi pour la pastorale et pour la catéchèse : comment nous approprions-nous la tradition, qu'elle soit biblique ou dogmatique ? Comment savons-nous y trouver une manière de concevoir le monde et l'humanité (autrement dit, de réfléchir à leur origine et à leur devenir) qui ne soit pas strictement liée à une manière de les représenter mais use de représentations diverses, en fonction des époques et des cultures ? Je m'explique : lorsque nous prenons peur à l'idée d'avoir l'Homme de Cro-Magnon pour ancêtre, est-ce au nom de l'anthropologie théologique qui fonde les récits de la Genèse ou pour défendre une façon bien personnelle de nous représenter nos premiers parents ? Nous devons sans cesse revenir à la question de Ponce Pilate à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? » et à la réponse que Jésus avait donnée lui-même (mais auparavant) : « Je suis le chemin, la vérité et la vie ». La fidélité à une telle tradition ne peut se contenter d'une attitude conservatrice ou répétitive ; elle doit nécessairement accepter et honorer un franc et courageux questionnement. Y

7. Cf. *La théologie après Darwin*, Cerf, 1998.

sommes-nous prêts ? Je n'en suis malheureusement pas certain, à observer les divers courants créationnistes.

Je ne vais évidemment pas en faire ici l'histoire. Je rappellerai seulement que ces courants sont nés au sein de la kyrielle des Eglises évangélistes nord-américaines, dans une société pour laquelle l'identité religieuse est constitutive et où le pouvoir politique est effectivement délocalisé (les Américains choisissent leur shérif !). Les revendications créationnistes ont donc, dès la fin du XIX[e] siècle, pris une teinte politique et concerné avant tout le domaine de l'enseignement. Les créationnistes musulmans qui ont envoyé, fin janvier 2007, des dizaines de milliers d'exemplaires de leur *Atlas de la Création* à des chefs d'établissement scolaire français, à des centres de documentation et à des laboratoires de recherche, ont choisi la même stratégie. Qu'elles proviennent de sphères chrétiennes, juives ou musulmanes, des actions du même genre ont été entreprises dans la plupart des pays européens, comme ailleurs dans le monde.



8.Voir le dernier livre de Jacques ARNOULD, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?,* Albin Michel, 2007.

Il s'agit bien (pourquoi avoir peur des mots ?) de croisades auxquelles, toutefois, il ne faudrait surtout pas répondre en réallumant les bûchers d'une quelconque inquisition ou en important des Etats-Unis leurs célèbres procès du singe ! À ces tentations théocratiques, à ces revendications intégristes, il convient de répondre par les exigences du dialogue et de la démocratie. Je ne suis pas certain que la France, avec son passé et sa manière particulière de comprendre la laïcité, soit toujours prête à relever un tel défi. Raison de plus, pour les chrétiens, de porter un intérêt particulier à cette question[8].

L&V : En soulignant la compatibilité d'une théorie scientifique de l'évolution des espèces avec une métaphysique de la création, ne court-on pas le risque d'occulter certains aspects ambigus du darwinisme[9] ? Sur le terrain social, le darwinisme n'a-t-il pas fait bon ménage avec certaines théories malthusianistes, eugénistes et racistes ?

9. Voir l'étude d'André PICHOT, *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, 2000 (NdlR).

J.A. : Jean-Paul II avait posé des balises extrêmement judicieuses dans son discours devant l'Académie pontificale des sciences[10], en octobre 1996. Il avait demandé aux chrétiens de prendre au sérieux les faits de l'évolution, mais de garder, vis-à-vis des

10. Cf. *La Documentation Catholique* du 17 novembre 1996, n°2148, p. 951-953.

théories de l'évolution, une distance critique ; ne sont-elles pas le fruit d'intelligences humaines, nécessairement influencées par leurs idées et leurs convictions ? C'est dans cet esprit, j'en suis persuadé, que doit être mené le travail de rencontre, de dialogue entre les domaines scientifiques et théologiques. Tous deux, force est de le reconnaître, ont pu soutenir ou engendrer des idéologies et des actions contraires à l'idée de l'humanité à laquelle le christianisme adhère.

Vous mentionnez l'eugénisme, aujourd'hui banni par tous : savez-vous qu'au début des années 1950, nombreux étaient les chrétiens bien-pensants qui défendaient des idées eugénistes, au nom de la charité[11] ? Méfions-nous donc de porter trop hâtivement des jugements sur les courants issus des théories scientifiques. Nous pouvons attendre des scientifiques qu'ils conduisent le plus honnêtement possible les processus d'examen critique et de validation qui caractérisent leurs travaux ; de notre côté, nous théologiens et croyants devons nous demander comment dire la création, dire Dieu créateur à des hommes et des femmes qui découvrent le monde et leur propre nature, au travers des connaissances scientifiques contemporaines.

11. On peut mentionner par exemple le succès dans les milieux catholiques du livre du Dr Alexis CARREL (prix Nobel de médecine en 1912), *L'homme, cet inconnu* (Plon, 1935, réédité jusqu'en 1997), où il plaide pour un eugénisme éclairé, ainsi que pour l'euthanasie de toute une série d'indésirables (NdlR).

L&V : Indépendamment de la polémique autour du darwinisme et de l'Intelligent Design, et de manière plus large, comment la théologie et la science peuvent s'éclairer ? Qu'est-ce que la théologie peut apporter à la science ?

J.A. : J'éprouve quelques craintes à répondre à votre question, car je ne peux m'empêcher de penser aux multiples réponses qu'elle pourrait recevoir, si vous l'adressiez à des théologiens proches de la pensée de Karl Barth (qui ne voyait apparemment pas d'intérêt à associer les sciences à sa réflexion dogmatique), à des scientifiques rationalistes (qui écartent toute dimension religieuse de leur champ de réflexion, y voyant systématiquement une œuvre diabolique), à des partisans du dessein intelligent (qui jugent nécessaires d'introduire le facteur divin pour expliquer l'irréductible complexité du monde). Jean-Paul II, dans un discours prononcé à Cologne[12], la « patrie » d'Albert le Grand, a expliqué comment la foi et la théologie peuvent aider les sciences à trouver un sens. Je ne suis pas certain que ce propos ait plu à tous les scientifiques ; pourtant, il ne manque pas de pertinence : la

12. Cf. Rencontre du 15 novembre 1980, *Documentation Catholique* du 21 décembre 1980, n° 1798, p. 1136-1140.

question de sa finalité et de son bien fondé, de ses responsabilités et de ses conséquences, bref, l'interrogation éthique est un véritable enjeu pour la science contemporaine. La théologie n'est pas la seule à pouvoir lui permettre de le relever ; mais elle ne saurait être complètement ignorée.

La question de sa finalité et de son bien fondé, de ses responsabilités et de ses conséquences est un véritable enjeu pour la science contemporaine.

Je dois aussi rappeler que les sciences peuvent éclairer la théologie et la démarche religieuse en général. C'est tout le défi posé par l'antique question de la théologie naturelle : est-il possible d'approcher et de connaître Dieu, par les voies de l'intelligence et de l'expérience, appliquées à la nature ? Oui, ont répondu plusieurs écoles philosophiques et théologiques, en particulier dans le milieu catholique. Non, ont affirmé Luther et, plus tard, Barth. Où en sommes-nous aujourd'hui, alors que l'intelligence et l'expérience du monde que nous offrent les sciences ne cessent d'évoluer ? Et que les notions de finalité et de déterminisme, de hasard et de contingence sont loin d'être parfaitement intégrées à la vision que les scientifiques, d'une part, les théologiens, d'autre part, portent sur la réalité ? Je dois dire qu'il reste encore du pain sur la planche théologique, même si les efforts entrepris sont réels.

L&V : Dans votre livre sur *Les moustaches du diable*, vous vous penchez sur certaines questions à la frontière de la science et de la religion, non seulement la question de l'origine du vivant, mais celle de sa fin et de la destinée. Quelles réserves faites-vous sur l'exploitation des *Near Death Experiences* ?

J.A. : Dans l'ouvrage que vous évoquez, j'ai choisi les NDE (ce que nous appelons en français les Expériences de Mort Imminente) pour illustrer ce que je considère comme des tentations, des confusions possibles entre la science et la religion. Je suis surpris (mais le suis-je vraiment ?) de constater que, pour expliquer ces expériences, permises pour l'essentiel grâce aux progrès accomplis en matière de réanimation hospitalière, certains scientifiques n'hésitent pas à recourir à un facteur transcendantal ou divin, à une sorte de cinquième dimension ; d'autres, au contraire, s'évertuent à les réduire à des phénomènes biochimiques, soulignant leur ressemblance avec la prise de certaines drogues.

Du côté des religieux, si je puis dire, les propos ne manquent pas non plus pour affirmer que les NDE sont la preuve scientifique d'une vie après la mort, selon l'expression désormais consacrée. Sincèrement, je trouve ces démonstrations vraiment dangereuses ; non seulement elles dénotent une confusion des domaines vraiment dommageable, mais elles oublient aussi que ceux et celles qui ont vécu de telles expériences ne sont, à proprement parler, jamais morts ! Leurs témoignages sont troublants, mais n'apportent aucune preuve de quoi que ce soit.

L&V : Au long de votre recherche sur le vivant, vous avez croisé la figure de Teilhard de Chardin, et vous y avez consacré deux ouvrages[13]. Représente-t-il pour vous un précurseur du dialogue raison et foi ? Quelles que soient vos réserves sur ses positions scientifiques et théologiques, vous inspire-t-il une spiritualité de la recherche et de l'étude ?

J.A. : Je ne me suis intéressé au Père Teilhard qu'assez tardivement, alors même que j'avais côtoyé l'un de ses plus chers amis, le Père Pierre Leroy, durant deux années… Mais, une fois que je me suis engagé dans le champ des relations entre science et religion, il est vite devenu incontournable. Non qu'il soit un précurseur : je dois rendre ici hommage à un dominicain, le Père Dalmace Leroy[14], qui s'était lui aussi intéressé aux théories de l'évolution et avait d'ailleurs été condamné par Rome. Mais Teilhard reste pour moi le témoin d'un engagement courageux et fidèle sur ce terrain, une sorte de grand frère qui me précède, me conseille, me rassure. Si je ne partage pas toutes ses convictions (quoi d'étonnant à plus d'un demi-siècle d'écart !), je reste persuadé de la fécondité de ses intuitions.

Prenez le cas de la notion théologique de Christ cosmique : Paul et les Pères de l'Eglise l'avaient élaborée, la liturgie orthodoxe l'a conservée, mais l'Occident l'avait oubliée. Teilhard, prenant acte du progrès des sciences, de l'évolution et des dimensions de l'univers, la réintroduit pour donner au Christ une nouvelle stature. C'est magnifique, exaltant même… mais tout n'est pas clair pour autant. Nous est-il, par exemple, possible de dire quelque chose de cohérent à propos de la dimension cosmique de la Rédemption ? On me pose souvent la question

Les intuitions de Teilhard sur la dimension cosmique de la rédemption et l'émergence d'une noosphère sont encore fécondes.

13. Il s'agit de *Quelques pas dans l'univers de Pierre Teilhard de Chardin*, Aubin, 2002, et de *Teilhard de Chardin*, Perrin, 2005.

14. Cf. *L'Église et l'histoire de la nature*, Cerf, 2000, p. 59 et sv.

lorsque j'aborde le dossier de la pluralité des mondes habités, autrement dit des extraterrestres.

Une autre idée de Teilhard me paraît extrêmement intéressante, celle de l'émergence d'une « noosphère », d'une conscientisation, d'une union progressive des consciences. Au-delà même du phénomène Internet, c'est là une idée qui ne peut être ignorée des théologiens, dès lors qu'ils décident de tenir compte des processus de globalisation et de mondialisation.

15. *Le parfum et les larmes. L'évangile selon Marie-Madeleine*, est le titre d'un ouvrage de Jacques ARNOULD, écrit avec Lucienne ROUSSEAU, de l'Association du Nid, aux Éditions de l'Atelier, Paris, 1999.

L&V : Une ultime question. Durant de longues années, vous vous êtes engagé auprès des personnes prostituées dans le quartier de Saint-Denis. Tous les théologiens de votre envergure ne font pas le trottoir, selon l'expression que vous aimez utiliser… Finalement, à côté des espaces infinis et de l'étude du vivant, c'est la vie de ces personnes en détresse, leur parfum et leurs larmes[15], qui vous importe le plus, et que vous articulez à votre recherche.

J.A. : S'il m'est arrivé de réfléchir à une difficulté rencontrée dans la rédaction de ma thèse, tout en battant le trottoir du quartier Saint-Denis, il est clair que cet engagement reste intellectuellement à part du reste. Pourtant, vous avez raison, mes « paroissiens et paroissiennes » (mes excuses au curé de Saint-Leu, la principale église de ce quartier) me sont très chers, d'abord pour la simple raison qu'ils ont été les premiers à me dire, peu de temps après mon ordination : « Si tu es accepté ici, c'est parce que tu es prêtre ! » Alors je reste fidèle à cette invitation, à cette confiance qui me sont faites. Et je passe donc du temps à aller à leur rencontre, pour bavarder, boire un café, rire.

Il y a aussi les décès et les deuils : comment oublier cette messe à Saint-Leu, à la suite du décès d'une femme qui se prostituait. La nef était remplie par ses « collègues », des amis du quartier et même, m'a-t-on dit, par quelques fidèles clients. Et j'essaie aussi de leur faire partager un peu du reste de ma vie : celle du couvent (mais il n'est pas facile de les y faire venir), celle de mon travail (ces personnes sont touchées, je le sais, qu'un type qui écrit des livres et passe à la télévision prenne du temps avec eux).

J'ai tant appris au « contact » de la rue[16], de la femme qui se prostitue comme de celle qui tient un bar, du videur qui les protège comme du chauffeur de taxi, du client comme du vendeur de *sex shop* ! Je dis parfois (et la boutade n'est que dans l'expression) que j'ai appris à pratiquer le *strip tease* ; j'entends par là que, pour aller à la rencontre des hommes et des femmes qui vivent la nuit dans ce quartier, il faut nécessairement accepter d'être mis à découvert : pas question de faire semblant, sinon vous n'y restez pas.

16. Cf. *Accueillir la différence,* Éditions de l'Atelier, 2001.

Epreuve de vérité, certes, mais aussi de compassion. N'est-ce pas là le propos même de l'Ordre des Prêcheurs ? Rechercher la vérité en pratiquant la compassion ; car la vérité sans compassion peut tuer et la compassion sans vérité étouffer. Je suis prêt à dire qu'il en est de même dans la recherche intellectuelle, qu'elle soit scientifique ou théologique.

La vérité sans compassion peut tuer et la compassion sans vérité étouffer.

Jacques ARNOULD

ETUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Revue trimestrielle publiée avec le concours du Centre National du Livre

TOME 81 2006/3

13, rue Louis Perrier — FR - 34000 MONTPELLIER — Tél. 04 67 06 45 76 –

Site Web : http://www.revue-etr.org -

E-mail abonnements administration@revue-etr.org

Abonnement 2006 : France 32 - Etranger 36

Abonnement de soutien : France, 45 - Étranger, 50

Tables 1976-1990 : 12 franco

Prix de ce n° : 13 franco


lumière

René RÉMOND est membre de l'Académie Française depuis 1998. Parmi ses nombreux travaux d'historien renommé de la vie politique et religieuse française, citons plus spécialement *Les Droites en France* (Aubier-Flammarion, 1982), et *Le christianisme en accusation* (Desclée de Brouwer, 1999).

René REMOND

L'évolution de l'engagement politique des chrétiens

L'engagement des chrétiens dans l'Église et la société a une histoire. Contrairement, en effet, à ce que pourrait faire croire la pérennité de l'institution ecclésiale par opposition à la précarité des sociétés séculières, il n'est guère d'aspect de la vie de l'Église qui échappe aux effets du temps : c'est la conséquence de la loi de l'incarnation qui s'applique à l'Église aussi et du fait que celle-ci s'inscrit dans l'histoire. C'est peut-être plus vrai encore pour la façon dont les chrétiens ont conçu leurs responsabilités à l'égard de la société et vécu au fil du temps leur engagement, car plus dépendante encore des circonstances historiques que les autres aspects de la vie chrétienne.

Diverses articulations entre la foi et l'engagement

Il y a d'autant moins lieu de s'en étonner qu'il n'y eut jamais une seule façon de concevoir l'articulation entre la foi personnelle et l'engagement dans la société. L'enseignement du christianisme s'est prêté à une pluralité de lectures qui ont elles-mêmes inspiré des spiritualités différant grandement dans l'appréciation des réalités terrestres et singulièrement de la dimension sociale. Une tradition ascétique fondée sur la distinction entre cette vie passagère et la vie éternelle et qui opposait cette « vallée de larmes » au séjour des bienheureux engendrait une dépréciation de cette existence et invitait au mépris des cho-

ses de la terre; le rejet des satisfactions fallacieuses de cette vie était le prix à payer pour l'acquisition d'un bonheur inaltérable. La quête du salut individuel ne favorisait guère la prise en considération d'un devoir à l'égard de la communauté et ne poussait guère à l'engagement.

Il n'y eut jamais une seule façon de concevoir l'articulation entre la foi personnelle et l'engagement dans la société.

Une autre interprétation du message évangélique mettait l'accent sur « les aspects sociaux du dogme », pour emprunter au Cardinal de Lubac la formule qui donnait son sous-titre à son grand livre *Catholicisme*. La perspective du salut personnel ne doit pas occulter le caractère communautaire de la vie chrétienne. Il n'y a pas à choisir entre l'amour que nous professons pour Dieu et celui dont nos actes témoignent pour nos frères. Ce que nous faisons au plus petit d'entre eux c'est à Dieu que nous le faisons. Ainsi le chrétien est-il responsable des autres. Sauf vocation particulière pour le retrait du monde, l'engagement au service d'autrui, que ce soit dans la communauté ecclésiale ou la société civile, n'est donc pas facultatif: il est le garant de la sincérité de notre charité et le gage de l'authenticité de notre foi.

Ces deux traditions, pareillement respectables et qui ont produit au long des siècles des fruits de sainteté, ont exercé une influence variable sur l'enseignement du Magistère et la pratique, en fonction du contexte historique. Il n'est guère douteux que depuis un siècle l'interprétation qui insiste sur la dimension sociale et préconise l'engagement comme prolongement naturel de la foi a prévalu: c'est elle qui a inspiré les grands textes de Vatican II, en premier lieu la constitution sur l'Église, peuple de Dieu, *Lumen gentium*, et celle sur les réalités terrestres, *Gaudium et spes,* et leur a donné leur souffle et leur cohérence.

Mais même à l'intérieur de cette tradition, sa continuité n'exclut pas qu'il ait pu y avoir des façons différentes de concevoir et d'accomplir ce devoir d'engagement, qui distinguent comme des âges successifs. Ces expressions différentes d'une même tradition sont la résultante de la rencontre entre la configuration intellectuelle qui préside aux relations entre l'Église et la société et les accidents de l'histoire, les vicissitudes de la conjoncture proprement politique, ces deux facteurs subissant les incidences de la contingence.

De cette histoire mouvementée et significative, les pages qui suivent n'ont pas d'autre visée que d'esquisser un aperçu des engagements successifs des catholiques dans la société française depuis son entrée dans la modernité avec ses conséquences sur les relations avec le christianisme.

L'affrontement de deux sociétés

Au lendemain de la Révolution, la situation est relativement simple. C'est celle d'un affrontement antagoniste entre deux sociétés, deux systèmes de pensée. L'objet de leur affrontement, l'enjeu, est le maintien de l'influence ou l'effacement de la tutelle que l'Église exerçait depuis des siècles sur les conduites privées comme sur les comportements collectifs. Pareille situation conflictuelle ne laissait guère de liberté de choix aux fidèles pour leur engagement. Ils ne pouvaient que se ranger du côté de l'Église pour combattre sans concession les forces politiques qui travaillaient à la laïcisation de l'espace social. Les catholiques sont donc, formellement ou implicitement, invités à faire cause commune avec les partis conservateurs, attachés comme eux à l'ordre social et aux valeurs traditionnelles. L'engagement se fait à des fins essentiellement défensives : préserver les libertés religieuses que l'Église estime indispensables pour l'accomplissement de sa mission et en particulier la reconnaissance par l'État de sa mission spécifique.

A l'époque le peuple fidèle constitue à l'intérieur de la société globale une masse nombreuse, relativement homogène et disciplinée que le devoir d'obéissance à l'autorité religieuse maintient unie. La hiérarchie entend en garder le contrôle et est plus que réservée à l'idée que des catholiques puissent s'engager ailleurs que dans une défense confessionnelle. Pas question d'envisager des actions interconfessionnelles ou d'inspiration réputée neutre. Ainsi l'intention énoncée par Marc Sangnier, le fondateur du Sillon, mouvement au service de l'Église, à la fois éducatif et missionnaire, de l'élargir dans un plus grand Sillon qui aurait dépassé les clivages confessionnels n'a pas été étrangère à la condamnation prononcée en 1910 par Pie X. De ce type d'engagement, tendant à rassembler tous les catholiques au nom de leur fidélité religieuse dans une stratégie défensive confessionnelle, mais qui n'avait jamais réussi à faire obstacle

aux offensives de laïcisation, le dernier avatar, qui a été un succès décisif, aura été probablement la bataille menée contre le projet de création d'un grand service d'enseignement laïc unifié, culminant un dimanche de juin 1984 dans une démonstration rassemblant un million et demi de manifestants proclamant leur attachement à la liberté de l'enseignement.

« Sociaux parce que catholiques »

Cette forme bien définie d'engagement sur le terrain politique n'excluait pas que les catholiques en expérimentent d'autres. Bien avant que les catholiques aient pris acte de l'échec de leurs efforts pour enrayer une politique dont ils redoutaient les conséquences, une partie d'entre eux avait orienté leur action sur le terrain social. Considérant la partie comme perdue sur le terrain politique, constatant que ceux d'entre eux qui étaient notoirement fidèles faisaient l'objet d'une exclusive tacite qui leur barrait l'accès à toute responsabilité majeure et leur interdisait de faire une grande carrière politique, ils reportent leurs efforts sur le terrain social et s'investissent dans la société que nous appelons aujourd'hui civile.

Cet infléchissement de l'engagement n'était pas seulement un changement de stratégie dicté par des considérations d'opportunité ; on y voyait aussi une possibilité de réaliser l'union des catholiques : irréductiblement divisés sur les options politiques, en particulier sur les institutions, ils pouvaient se retrouver solidaires dans les actions visant à remédier aux dysfonctionnements de l'organisation sociale. Le caractère concret de ces formes d'intervention permettait aussi de sortir du débat de principe sur la société moderne et de transcender des positions idéologiques catégoriques. Tout n'était pas à rejeter dans la modernité : l'action sociale était le moyen de pratiquer le discernement et de développer les virtualités positives.

Cette priorité accordée au social se trouvait en harmonie avec la philosophie sociale implicite de ces catholiques qui s'intitulaient sociaux. Ils se défiaient de l'État : ils opposaient à ses prétentions l'existence et les ressources de la société dont les initiatives leur inspiraient davantage confiance, ils rêvaient d'une organisation qui ferait place aux corps intermédiaires ; dessinant

une troisième voie, à égale distance d'un étatisme dangereux pour les libertés et des excès d'un individualisme méconnaissant les solidarités élémentaires et négateur des grands impératifs collectifs. Ces catholiques s'inscrivaient dans la tradition théologique et spirituelle qui déduit de l'appartenance à l'Église un devoir de responsabilité active pour réduire les maux de la société. Leur devise, « Sociaux parce que catholiques », exprimait bien l'inspiration de leur engagement.

Une troisième voie, à égale distance d'un étatisme dangereux pour les libertés et des excès d'un individualisme méconnaissant les solidarités élémentaires.

Le temps était révolu où la présence chrétienne dans la société relevait essentiellement des rapports entre l'Église et l'État et reposait sur leur entente. C'était désormais à l'initiative des laïcs et à leur engagement dans une multiplicité d'institutions, qui n'étaient pas toutes marquées d'un signe confessionnel, d'assurer la pérennité d'une inspiration religieuse et de témoigner du désir des chrétiens de concourir à l'instauration d'une société plus juste et plus fraternelle.

Associations, syndicats, doctrine sociale

Ce courant a suscité une efflorescence d'initiatives qui débordaient du champ traditionnel des œuvres charitables ayant pour objet de soulager la misère et de traduire la miséricorde de Dieu et visaient à répondre aux problèmes nouveaux posés par les mutations de la société, la révolution industrielle, la formation d'un prolétariat, la croissance des agglomérations urbaines. Tout un réseau d'associations s'est alors constitué, notamment pour encadrer l'enfance et l'adolescence, organisant les loisirs avec l'essor des patronages, des colonies de vacances, des sociétés de gymnastique. L'Église acquiert un savoir faire, un capital d'expérience qui lui assurent une influence sans équivalent auprès de la jeunesse et qui contristent l'école publique.

Cet engagement social des catholiques concerne tous les âges de la vie et tous les secteurs d'activité, y compris le travail professionnel avec la naissance d'un syndicalisme qui se réfère explicitement à la doctrine sociale de l'Église, celle-ci en formation à partir de la publication en 1891 de la première ency-

clique qui traite des problèmes de société et appelle les fidèles à concourir à leur résolution. Ce sont encore des catholiques qui lancent le mouvement familial. Ainsi s'est construit un ensemble d'institutions diversifiées correspondant à la plupart des besoins ou des attentes, qui a maintenu une présence d'Église, assuré une visibilité au christianisme mais aussi puissamment contribué à structurer la société française.

Aujourd'hui encore, bien que l'investissement des catholiques sur le terrain social soit en déperdition, leurs engagements jouent un rôle dont on ne mesure peut-être pas assez l'importance pour la cohésion de la société française et qui n'a d'équivalent qu'avec les politiques publiques. Au reste, les pouvoirs publics savent recourir éventuellement à leur compétence et à leur disponibilité ; ainsi le Secours Catholique a fait la preuve qu'il était possible de conjuguer l'efficacité technicienne et la générosité.

Il était possible de conjuguer l'efficacité technicienne et la générosité.

Les mouvements d'Action Catholique

De cette histoire de l'engagement des chrétiens dans la France contemporaine un nouveau chapitre, qui en a peut-être été l'âge d'or, s'est ouvert dans les années 1930 avec la naissance et l'essor d'un nouveau type d'institutions, les mouvements d'action catholique, spécialisée par milieux sociaux, d'abord dans la jeunesse, mais qui se sont étendus ensuite à l'âge adulte. L'intention fondatrice était essentiellement apostolique : enrayer le processus de déchristianisation et réconcilier l'Eglise avec son temps.

À la différence de certains des engagements antérieurs, celui-ci en effet ne nourrissait aucune nostalgie du passé : il n'aspirait pas à restaurer un ordre traditionnel ; il entendait assurer une présence chrétienne dans le monde tel qu'il est et concourir à l'instauration d'une société plus conforme au message évangélique. Autre chose le distinguait aussi des formes précédentes d'engagement, dont la plupart étaient sectorielles : son caractère global. Il répondait au désir de réaliser l'unité de la personne : la formule mettre tout le christianisme dans toute la vie, par son insistance redoublée sur le caractère total, en définissait bien l'intention.

Cet intégralisme n'est ni intégrisme ni intransigeantisme. Il ne dissocie point l'engagement dans l'Eglise de celui dans la société. Sans les confondre : bien au contraire. Il prend en compte la distinction entre les deux sociétés et respecte l'autonomie des réalités terrestres. L'engagement dans l'Eglise : anticipant sur les orientations à venir, il prend au sérieux les conséquences pour les laïcs de leur baptême qui les fait responsables à leur façon de la vie de l'Eglise. Ils ne se considèrent pas moins comme responsables aussi de la société des hommes : l'engagement n'est pas une option facultative ; il n'est pas seulement, ni même principalement un moyen de maintenir une présence chrétienne dans une société qui se sécularise : c'est pour le chrétien l'expression de sa foi et la façon de témoigner de l'amour de Dieu. La réflexion sur les processus historiques et l'analyse des mécanismes sociaux ayant fait alors prendre conscience de l'importance des conditionnements collectifs, l'engagement doit s'appliquer à toute la réalité sociale et en particulier aux institutions : ces mouvements déclarent prendre en charge la totalité du milieu dont ils assument la responsabilité. L'engagement prend donc une autre signification et devient une activité majeure de la vie chrétienne

Par delà la guerre : retour au politique

Jamais auparavant la notion d'engagement n'avait connu pareille résonance dans l'Église. Tout a concouru à en faire, pour les générations qui se sont succédé des débuts des années 1930 jusqu'à la veille de Concile Vatican II, soit pendant une trentaine d'années (l'engagement aussi a eu ses Trente Glorieuses), un mot-clef. Cette vision globale recueillait une part d'héritage : Péguy en son temps avait stigmatisé ces scrupuleux qui, par peur de se salir les mains, se gardaient d'intervenir dans la réalité. À l'époque, Emmanuel Mounier édifie une philosophie personnaliste et communautaire qui conjugue l'impératif de l'engagement avec une distanciation qui préserve la liberté d'esprit et évite l'inféodisation à des idéologies.

Le livre du Père de Lubac sur les aspects sociaux du dogme a fait date et fondé théologiquement l'engagement du chrétien dans la société civile et politique. De surcroît les circonstances exceptionnelles d'une époque particulièrement tragique ont fait que pour les contemporains l'engagement n'a pas été seulement

un sujet académique mais une question pressante qui pouvait engager l'existence même sur la façon de témoigner de sa fidélité à l'enseignement du Christ. Ce fut pour beaucoup une expérience qui décida de l'orientation du reste de leur vie. La tourmente des années de guerre passée, cette génération de militants reporta son engagement sur la transformation de la société française, la modernisation de ses structures et de ses modes de vie, la démocratisation de sa vie politique.

Pour cette période de l'après-guerre et de la reconstruction, les incidences du religieux sur la société sont perceptibles à un regard objectif et ses effets presque mesurables, tant l'engagement des chrétiens a contribué à modifier l'existence collective. Les observateurs étrangers en particulier ont tous relevé le rôle essentiel des militants qui avaient fait l'apprentissage de la responsabilité sociale dans les mouvements de jeunesse d'inspiration chrétienne. En aucun secteur, l'incidence du fait religieux sur les comportements collectifs par l'intermédiaire des engagements individuels n'a été aussi manifeste et massive que dans le monde rural : la révolution – pour une fois le mot n'est pas trop fort – qui a alors affecté l'agriculture française pour en faire aujourd'hui une des plus performantes au monde, tout en préservant l'exploitation familiale mais en utilisant toutes les ressources de la technologie, a été l'œuvre essentiellement des militants formés par la Jeunesse Agricole Catholique.

Nombre de ces militants ont alors perçu l'entrée en politique comme le prolongement naturel de leur implication dans les responsabilités sociales et comme l'expression de leur foi : Pie XI n'avait-il pas déclaré dans les années 30 que la politique pouvait être l'expression suprême de la charité, au motif qu'elle était généralement la modalité la plus efficace pour créer des conditions plus conformes à l'enseignement social de l'Eglise ?

La politique pouvait être l'expression suprême de la charité.

Cette orientation a pu conduire certains à surestimer l'importance du politique y compris dans son rapport au religieux, allant jusqu'à professer que le choix proprement politique était le gage de l'authenticité de la foi, au mépris de la distinction fondamentale entre l'absolu de celle-ci et le caractère intrinsèquement relatif de la plupart des options politiques. Mais l'orienta-

tion générale que préconisait le document publié en 1972 par la Conférence épiscopale sous le titre *Pour une pratique chrétienne de la politique*, en instaurant une distinction claire entre ce qui requérait l'unité des Chrétiens et ce qui relevait de leur liberté de choix, en consacrant le pluralisme des engagements dans la société, tirait heureusement les leçons de la longue et souvent douloureuse expérience faite par les catholiques français dans la succession de leurs engagements depuis les prémices de la sécularisation de la société.

Face à la mondialisation

Pour sommaire qu'elle soit et donc inévitablement réductrice, cette brève rétrospective est suffisamment révélatrice de la succession des âges et de la diversité des modalités d'engagement. Elle met aussi en évidence le lien avec le contexte général : si, par exemple, l'engagement des fidèles à la fin du XIX[e] siècle a pris la forme d'une mobilisation politique pour la défense religieuse, c'est évidemment en raison du tour conflictuel que prit alors la relation entre l'Eglise catholique et les pouvoirs publics. A l'inverse, l'apaisement de la querelle religieuse a ouvert plus tard la voie à une autre forme d'intervention dans la société qui a facilité la réintégration des catholiques. Ce retour sur un passé mouvementé fait découvrir par comparaison que depuis quelques décennies les grands changements survenus dans la société comme dans l'Eglise, et peut-être plus encore dans les relations entre elles deux, font que l'engagement du chrétien s'inscrit aujourd'hui dans une problématique bien différente et se doit en conséquence d'inventer des modalités nouvelles plus appropriées à une situation si dissemblable.

Le progrès insidieux de la sécularisation de toutes les pratiques sociales a singulièrement réduit l'importance du fait religieux et tend à le marginaliser. Du fait de la mondialisation s'est substituée à une présence quasiment exclusive du christianisme en France une diversité qui assure aujourd'hui une présence de la quasi-totalité des croyances religieuses : il en résulte par un effet presque mécanique une relativisation du fait proprement chrétien dans l'information, l'opinion, la conscience publique. De cette pluralité, l'Eglise de France a pris son parti : elle accepte ce caractère de notre société comme une conséquence et

un attribut de la démocratie. Elle reconnaît la pertinence du principe de laïcité comme conséquence et corollaire de la liberté de conscience dès lors que son application ne s'identifie plus à une idéologie contestatrice ou négatrice du fait religieux, qu'elle respecte l'indépendance des communautés religieuses et s'applique à toutes sans discrimination.

L'effacement, délibéré ou contraint, de la plupart des institutions confessionnelles qui assuraient dans la société une présence visible du catholicisme a supprimé une forme d'engagement qui a fait la transition entre la société d'autrefois réputée chrétienne et qui acceptait la référence à cet héritage, et la situation présente caractérisée par la déconfessionnalisation de la plupart des actions collectives. L'engagement n'est plus que rarement envisagé aujourd'hui sous la forme de l'appartenance à des organisations explicitement confessionnelles, l'heure étant plutôt à l'engagement individuel dans des institutions neutres. Mais alors, qu'est-ce qui assurera le minimum de visibilité indispensable pour permettre aux individus la liberté du choix ?

L'appauvrissement du catholicisme en ressources humaines n'est pas non plus sans conséquence sur l'engagement qui est de plus en plus requis par les besoins de l'Église. La raréfaction des vocations sacerdotales et religieuses n'est pas d'ailleurs la seule cause : la relève des clercs par les laïcs n'est pas seulement un expédient pour répondre à une situation de détresse, elle s'inscrit dans le droit fil de l'évolution précédemment évoquée par laquelle les catholiques avaient pris conscience de leurs responsabilités à l'intérieur de l'Eglise en application d'une nouvelle ecclésiologie. Cette prise de conscience se traduit aujourd'hui par l'engagement dans des tâches proprement ecclésiales : animation de la prière, participation à la célébration, catéchèse des enfants, des adolescents, des adultes, aumônerie de toutes sortes de communautés, scolaires, hôpitaux, prisons, sans oublier toutes les formes traditionnelles ou plus modernes d'assistance, de soulagement de la misère. Quand on s'avise de faire le total de ces multiples engagements, on découvre qu'ils concernent, aujourd'hui encore, plusieurs centaines de milliers de personnes : c'est un grand fait social dont on ne mesure peut-être pas assez l'importance.

Mais cette mobilisation pour assurer la présence et la survie de l'Église ne laisse que peu d'énergies et de bonnes volontés disponibles pour d'autres engagements et singulièrement au service de la société. Ajoutons que le discrédit général qui frappe la politique n'épargne pas les catholiques dont certains sont tentés de retrouver la défiance de leurs aînés à l'encontre de la société laïque et leur répugnance à l'égard de cette forme d'activité collective qui leur paraît irrémédiablement vouée aux puissances de la chair et du sang : d'où l'inclination à faire retour à l'autre tradition spirituelle, celle du retrait du monde. Et pourtant une présence nombreuse, une participation active de chrétiens dans toutes les activités sociales est peut-être plus nécessaire que jamais pour témoigner de valeurs qui donnent un sens à la vie collective. Cet engagement chrétien n'est pas un impératif moins pressant pour la société que pour l'Église.

René RÉMOND

Détresse du politique, force du religieux

Tel est le titre du dernier essai de Paul Valadier, paru au Seuil, qui allie l'érudition à la clarté, et entre dans un dialogue bienveillant et critique avec les grandes traditions philosophiques et théologiques d'hier et d'aujourd'hui, les politologues de l'hexagone et d'ailleurs, connus et moins connus…

Tout l'intérêt de l'ouvrage consiste à manifester l'impasse dans laquelle se trouve notre société à force de considérer comme une évidence la nécessaire séparation de la politique et de la religion. Face aux républicains purs et durs, qui n'ont rien oublié de l'histoire ancienne mais non plus rien appris de l'histoire récente, il convient de regarder en face où en est la république, et où en sont les religions.

Détresse du politique :

La démocratie ne dispose pas en elle-même des ressources suffisantes pour affronter les risques de la mondialisation, générer la paix, gérer les questions de société qui renvoient aux croyances et opinions des citoyens. La philosophie démocratique et la morale laïque se sont usées. Le progrès n'apporte pas de lui-même la paix. L'école ne suffit pas à éradiquer la violence et la malice humaines, et les discours n'entraînent aucune réforme des cœurs. La démocratie française en particulier ne sait pas comment être tolérante et républicaine, elle ne sait pas quoi faire de l'islam, elle ne sait pas comment assumer l'horizon et la tradition de l'Europe.

Force du religieux :

Le religieux est beaucoup plus et va beaucoup mieux que ce qu'on laisse dire de lui.

Il est temps de voir à quel point les présupposés politiques de la modernité laïque furent imprégnés et influencés par les théologies d'hier, de dévoiler les héritages insus, au cœur du pessimisme comme des utopies des siècles sécularisés.

Il est temps de remarquer que la religion chrétienne, hier facteur de guerres civiles, se trouve aujourd'hui dans une dynamique d'œcuménisme et de paix, mue par le signe d'une unité de Pentecôte, plutôt que par l'uniformité totalitaire de Babel.

Il est temps de reconnaître la pluralité et la diversité des monothéismes, mais aussi leur refus réel et intrinsèque de la théocratie et de la violence guerrière. L'essentiel du message chrétien sur le politique, c'est sa relativisation, c'est l'interdit de son absolutisation, bref, un rempart contre toute forme de totalitarisme.

Il est temps de remarquer que la religion est une sagesse qui n'ignore pas la difficulté de contenir le mal, qui sait l'impuissance des discours, l'illusion des réformes par décret, et la difficulté de la réforme intérieure des cœurs.

Il est temps enfin de remarquer que tous les débats importants sur la société mettent en jeu des valeurs que la démocratie est incapable de fonder à elle-seule, et qui relèvent des croyances des citoyens…

Pierre-Yves MATERNE est dominicain. Assistant à la Faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, il prépare une thèse sur Jean-Baptiste Metz et Stanley Hauerwas et le rôle de la communauté chrétienne dans l'espace public.
Serge MAUCQ est dominicain. Juriste et théologien, il poursuit actuellement des recherches sur les conséquences du passage à l'état de minorité de l'Eglise catholique dans notre société.

Pierre-Yves MATERNE
Serge MAUCQ

La question du politique depuis Vatican II

L'Evangile ne donne ni la recette d'une bonne organisation de la cité ni a fortiori la description d'une gouvernance appliquant les paroles du Christ. Pourtant, les questions relatives à la façon dont doivent agir des disciples du Christ quant à leur attitude dans la société et quant aux rapports à entretenir avec les autorités en place sont légion dans le Nouveau Testament. Il ne faut guère beaucoup d'imagination pour réaliser la portée, souvent très forte, des paroles de Jésus pour l'action politique des citoyens et de ceux qui les dirigent.

Très vite en effet l'existence même de communautés chrétiennes visibles va interpeller les responsables politiques de l'époque. La « nouveauté chrétienne » va susciter des oppositions voire des persécutions. Pourtant, les communautés chrétiennes vont se répandre dans tout l'empire. Il n'est donc pas étonnant de trouver dès l'époque des Pères apostoliques des développements très pratiques à cet égard.

Citons un extrait de la *Lettre à Diognète,* du début du IIIe siècle : « … Les chrétiens se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun

dans leur propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère... »[1]. Nous sentons dans ce témoignage sur ce que vivent ces communautés un enracinement spirituel très fort mais aussi une loyauté citoyenne doublée d'une charité fraternelle ouverte sur la société.

1. Cité par H. SIMON, *Eglise et politique*, Paris, Centurion-La Croix, 1990, p. 61.

La foi en Jésus, fils de Dieu mais vivant au milieu des siens, implique en effet un témoignage concret dans la société non seulement dans le culte mais aussi dans des actes à incidence politique, sociale ou économique, qui sont loin d'être neutres dans leurs conséquences. Aimer l'autre comme Dieu nous a aimés oriente naturellement chaque disciple du Christ à se préoccuper des femmes et des hommes qui vivent autour de lui et à veiller à leur dignité comme à construire une société respectueuse de tous. Une religion de l'Incarnation ne peut s'accommoder de réalités visibles où serait négligée la dignité des fils de Dieu. Toute l'histoire de l'Eglise rappelle que les chrétiens, clercs comme laïcs, ont rarement hésité à prendre des responsabilités dans le champ politique. Pour le meilleur comme pour le pire.

Une religion de l'Incarnation ne peut s'accommoder de réalités visibles où serait négligée la dignité des fils de Dieu.

A la différence des deux autres religions monothéistes, le christianisme a développé une conception « dualiste » des rapports entre foi et politique, Eglises et Etats, religion et pouvoir, autorité spirituelle et temporelle... En effet, dès les premières réponses de Jésus aux questions-pièges des pharisiens sur les rapports entre Dieu et César, c'est une « logique » de distinction qui affleure. Les deux dimensions, spirituelle et sociale, chez tout chrétien, constituent des composantes indispensables de son engagement. Certes, il y aura débat *ad extra* sur la primauté des deux autorités et *ad intra* sur les modalités de l'engagement chrétien en politique. Mais c'est le plus souvent un rapport subtil de l'ordre de l'« inspiration » de la politique par la foi qui viendra encadrer ce débat.

De l'Edit de Constantin (321) jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, soit pendant plus de quinze siècles, l'Eglise était souvent impliquée dans l'exercice du pouvoir temporel, lequel prenait généralement une forme monarchique. Une telle implication

a parfois été justifiée par un besoin de suppléer une autorité politique défaillante, mais a été souvent source de confusion. La trop grande proximité de l'Eglise par rapport aux pouvoirs absolus explique sans doute sa frilosité devant l'émergence des droits de l'homme et l'aspiration à la démocratie qui se sont manifestées dès la fin du XVIIIe siècle.

L'Eglise s'ouvre à la démocratie

A la fin du XIXe siècle, sous le pontificat de Léon XIII, des orientations magistérielles novatrices seront prises après un siècle de combat entre Ancien Régime et démocraties émergentes. Il faut rappeler que Léon XIII a contribué à l'acceptation de la démocratie par les catholiques français à cette époque. Dans son enseignement, il souligne toutefois la relativité du champ du politique par rapport à celui de l'Eglise. En témoigne ce passage d'une encyclique : « L'Eglise étant non seulement une société parfaite en elle-même, mais une société supérieure à toute société humaine, elle refuse résolument de droit et par devoir à s'asservir aux partis et à se plier aux exigences muables de la politique. Par une conséquence du même principe, gardienne de son droit et pleine de respect pour le droit d'autrui, elle estime un devoir de rester indifférente quant aux diverses formes de gouvernement et aux institutions civiles des Etats chrétiens, et, entre les différents systèmes de gouvernement, elle approuve tous ceux qui respectent la religion et la discipline chrétienne des mœurs » (§ 38)[2].

Cependant, il faudra attendre le concile Vatican II pour voir s'élaborer une réflexion politique plus systématique et un choix clair en faveur du principe démocratique. Il faut toutefois noter que le magistère n'était pas resté muet auparavant. Les contextes des deux guerres mondiales ont été l'occasion de prises de position, souvent courageuses, de la papauté et de l'épiscopat. A l'approche du Concile, on doit notamment souligner l'enseignement du pape Jean XXIII avec ses importantes encycliques (*Mater et Magistra* en 1961 et *Pacem in terris* en 1963). Vatican II n'était donc pas privé de matériaux intéressants pour tenter la réalisation d'une nouvelle synthèse.

Il faudra attendre le concile Vatican II pour voir s'élaborer un choix clair en faveur du principe démocratique.

2. Léon XIII, Encyclique « *Sapientiae christianae* » du 10 janvier 1890.

Apport du Concile Vatican II

Si de nombreux textes conciliaires apportent du neuf dans l'articulation entre l'appartenance à l'Eglise et l'engagement en politique, c'est incontestablement la *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps* (*Gaudium et spes)* promulguée en 1965, qui prend le plus explicitement position sur cette question. L'essentiel du chapitre IV de la Constitution pastorale est consacré à la « vie de la communauté politique », et notamment à une description critique des enjeux de la politique dans les sociétés avec le souci manifeste de respecter l'autonomie des réalités terrestres[3].

3. *Gaudium et spes* (désormais citée GS) traite ces « composantes fondamentales de l'humanité que sont la famille, la culture et la vie économique, sociale ou internationale » sur la base de cette approche très pratique. Les citations sont extraites du *Concile oecuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967.

Dès l'introduction du chapitre consacré à la communauté politique, le Concile, après avoir rappelé les profondes mutations des institutions des peuples, particulièrement l'émergence des libertés civiles et religieuses, souligne que les différents régimes politiques doivent tous tendre au bien commun, mais qu'en revanche et en vue de cette fin, une diversité d'opinions est légitime notamment quant au choix de l'organisation des Etats et à la désignation de leurs dirigeants.

Le Concile se prononce ainsi très nettement pour une *distinction* des ordres politique et religieux : « Surtout là où existe une société de type pluraliste, il est d'une haute importance que l'on ait une vue juste des rapports entre la communauté politique et l'Eglise ; et que l'on distingue nettement entre les actions que les fidèles, isolément ou en groupe, posent en leur nom propre comme citoyens, guidés par leur conscience chrétienne, et les actions qu'ils mènent au nom de l'Eglise, en union avec leurs pasteurs » (GS, 76, § 1). Le parallèle est intéressant mais surprenant : les chrétiens peuvent agir au nom de l'Eglise sur le terrain spécifiquement religieux mais sous la conduite des clercs. Par contre, sur le terrain politique, en tant que citoyens, c'est leur conscience chrétienne qui devient l'instance médiatrice entre l'Eglise et l'action socio-politique. Ce cloisonnement paraît à première vue rigide mais il a le mérite de concéder une part importante de liberté aux chrétiens engagés concrètement dans la société.

Les laïcs deviennent les responsables du témoignage chrétien, sur la base de leur conscience de baptisés.

Dès lors, dans l'ordre politique, ce sont les laïcs qui deviennent les responsables du témoignage chrétien, sur la base de leur conscience de baptisés et non « institutionnellement », car l'Eglise comme telle veut garder une distance par rapport au quotidien de la gestion des affaires temporelles. S'il est bon que l'Eglise reste libre par rapport à la société, il n'est peut-être pas inutile qu'elle rappelle que tous ses membres, y compris clercs et religieux, soient, comme les laïcs, concernés par l'engagement citoyen.

Le Concile précise également le rôle de l'institution « sur le fond » : « l'Eglise qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine » (GS 76, § 2). En effet, l'Eglise veut légitimement conserver sa liberté d'annoncer l'Évangile, comme de dénoncer les atteintes aux droits fondamentaux de la personne. Tous les chrétiens ont d'ailleurs un devoir de vigilance dans les sociétés où ils vivent, en rappelant au pouvoir civil ses devoirs quant à la promotion du bien commun. A cet égard, le Concile insiste sur la liberté politique et la responsabilité des citoyens. Ceux-ci sont invités à « s'engager dans la gestion des affaires publiques en vue de travailler au bien commun et en même temps de préparer la route de l'Evangile »[4]. Le bien commun est une exigence « classique » dans la doctrine sociale de l'Église, mais malaisée à définir. Il s'agit en effet de construire une société respectueuse de l'ensemble de ses composantes socio-économiques. Cette définition séduisante mais qui demande une mise en œuvre permanente postule une attention constante de l'ensemble de l'Eglise qui doit se décliner dans l'espace et dans le temps.

Le Concile insiste régulièrement sur la vocation de l'Eglise à s'adresser à tous les hommes, à rechercher le bien de tous et, dès lors, à ne pas se trouver dans un camp précis à aucun moment et en aucun lieu. En effet, toute personne mérite d'être associée à la vie politique. Dans la Constitution *Gaudium et spes*, les nations sont encouragées à donner au plus grand nombre accès aux affaires publiques, dans un climat de liberté (cf. GS 31). De même, le dialogue est prôné avec ceux qui agissent autrement que les chrétiens en matière sociale, politique ou religieuse.

4. Cf. *Apostolicam actuositatem (Décret sur l'apostolat des laïcs*, Vatican II), n° 14.

Paul VI au service du Concile

Cette volonté d'ouverture va s'accentuer encore davantage dans la lettre apostolique adressée par Paul VI au cardinal Roy à l'occasion du 80e anniversaire de *Rerum novarum* sous le titre « La responsabilité politique des chrétiens »[5]. D'emblée, le pape rappelle que l'Eglise chemine avec l'humanité et partage son sort au sein de l'histoire. Tout en annonçant aux hommes la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu et du salut dans le Christ, elle éclaire leur activité à la lumière de l'Evangile. Elle les aide ainsi à correspondre au dessein de l'amour de Dieu et à réaliser la plénitude de leurs aspirations. Cette humilité de l'Eglise accompagnatrice du développement des sociétés humaines, dotées par conséquent de leur autonomie propre, constitue une « révolution copernicienne » par rapport à la théologie sous-jacente à la pensée politique de Léon XIII, pourtant profondément novatrice à l'époque.

5. Paul VI, *La responsabilité politique des chrétiens*, *Lettre apostolique à M. le Cardinal Maurice Roy*, Paris, Les éditions ouvrières, 1971.

Ce texte manifeste un esprit de grande ouverture par la liberté que le pape reconnaît aux chrétiens dans l'ordre politique. La réflexion se situe dans la ligne de la déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse et de la place-pivot conférée à la conscience de chaque personne, lieu de sa dignité fondamentale et de sa responsabilité consécutive à sa liberté. Paul VI estime que face à la diversité des situations vécues par les chrétiens, il lui est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait une valeur universelle, ce qui ne relève d'ailleurs ni de son ambition ni de sa mission. C'est en revanche le rôle des communautés chrétiennes d'analyser, de discerner et d'agir sur base des paroles exigeantes de l'Evangile, enrichies de l'enseignement social de l'Eglise. Mais ces exigences ne peuvent être utilisées au profit d'options temporelles particulières en oubliant le message universel et éternel de l'Evangile, enrichi par l'expérience vivante de la tradition chrétienne au cours des siècles (cf. n° 4). Bref, aucun parti ne peut plus se targuer d'être le relais exclusif du message chrétien. Le pape part au contraire de la réalité, c'est-à-dire d'une société pluraliste animée par des projets politiques concurrents qui peuvent s'alimenter de la tradition chrétienne et ecclésiale. Mais d'autre part, l'action politique ne peut être absolutisée puisqu'elle est un moyen au service

Aucun parti ne peut plus se targuer d'être le relais exclusif du message chrétien.

de l'humanité. C'est à l'aune du respect de la vocation profonde de l'homme que l'engagement des chrétiens au sein de diverses traditions politiques devra être apprécié.

Les conséquences pratiques du texte de Paul VI ne sont pas négligeables. Il s'agit d'éviter des situations où l'Eglise apparaîtrait liée plus ou moins exclusivement à un courant politique déterminé. L'évolution politique de nos sociétés a montré qu'il y avait de moins en moins de place pour le parti d'une Eglise ou pour l'Eglise d'un parti. La visée de l'Eglise est l'annonce universelle du salut. Par conséquent, l'Eglise ne peut pas se laisser enfermer dans le particularisme étroit de mouvements politiques qui se revendiqueraient d'elle. En revanche, elle verra avec bienveillance des institutions ouvertes qui rendent des services à la société en faisant référence à leur appartenance ecclésiale.

Jean-Paul II : la politique subordonnée à la morale ?

Le pontificat de Jean-Paul II générera une actualisation de l'articulation des rapports entre foi et politique. Certes, le pape rappellera régulièrement que la finalité de la société civile réside dans la promotion intégrale de la personne humaine, préoccupation majeure de ses prédécesseurs. Mais il se fera plus insistant sur le rappel des règles morales issues notamment de la loi naturelle qui devraient baliser le domaine du politique.

Pour la question qui nous occupe, c'est la note doctrinale de la congrégation pour la doctrine de la foi « concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique » qui constitue la meilleure base pour apprécier la position contemporaine du Magistère. Il s'agit en effet d'un texte relativement récent (24 novembre 2002), signé par le préfet de l'époque devenu pape entre-temps et ayant pour objectif de traiter notamment de la compatibilité entre le pluralisme des démocraties et le respect de la « doctrine morale catholique ».

Cette note reconnaît certes que « l'Eglise a conscience que le chemin de la démocratie exprime au mieux la participation directe des citoyens aux choix politiques », mais que « celui-ci n'est possible que dans la mesure où il est fondé sur une juste

conception de la personne ». Certes, la participation à la vie politique de tous les citoyens, non chrétiens ou chrétiens, est nécessaire et légitime, étant à la fois un droit et un devoir. Mais si le principe du respect de l'autonomie de l'ordre temporel est rappelé, cette autonomie est relative car elle ne peut se déployer que dans la limite des « exigences éthiques fondamentales pour le bien commun de la société » (notamment quand il est question des grands débats sur le respect de la vie et de la famille).

Cette position est le plus souvent mal comprise dans nos démocraties occidentales. Les choix des citoyens dans un contexte pluraliste peuvent logiquement conduire à des majorités parlementaires composées de mandataires aux convictions philosophiques différentes de l'enseignement de l'Eglise. Si nos sociétés civiles admettent généralement aujourd'hui que les Eglises (qui en sont d'ailleurs des composantes) peuvent s'exprimer dans le débat public, c'est précisément dans les limites du respect des institutions civiles démocratiquement désignées.

C'est sans doute pourquoi la note insiste sur le fait que « ces exigences éthiques ne sont pas des valeurs confessionnelles, car elles sont enracinées dans l'être humain et appartiennent à la loi morale naturelle » (III, 5). Certes, nos sociétés ont intégré parmi leurs principes régulateurs des valeurs issues du christianisme, mais on se trouve alors dans le champ de l'humanisme que l'on espère partagé par le plus grand nombre possible de citoyens. En revanche, les sociétés civiles sont rebelles à des interventions ecclésiales rappelant des principes doctrinaux qui devraient s'imposer comme tels aux institutions politiques ayant mission de légiférer.

Une double responsabilité : être des citoyens loyaux qui respectent les décisions démocratiques de leur pays et être des membres de l'Eglise qui expriment leurs opinions légitimes dans un contexte pluraliste.

Les citoyens de conviction chrétienne, et a fortiori les hommes politiques, sont confrontés à une double responsabilité : être des citoyens loyaux qui respectent les décisions démocratiques de leur pays et être des membres de l'Eglise qui expriment leurs opinions légitimes dans un contexte pluraliste. La note exprime ce défi périlleux pour les chrétiens, notamment pour les laïcs : *« L'enseignement social de l'Eglise n'est pas une ingérence dans le gouvernement des pays. Il établit assurément un devoir moral*

de cohérence pour les fidèles laïcs, intérieur à leur conscience qui est unique et une. Dans leur existence, il ne peut y avoir deux vies parallèles, d'un côté la vie qu'on nomme spirituelle avec ses valeurs et ses exigences ; et de l'autre, la vie dite séculière, c'est-à-dire la vie de famille, de travail, de rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles... » (III, 6).

La réflexion contemporaine en éthique politique chrétienne peut-elle nous aider à résoudre cette question ?

Quelle éthique politique pour aujourd'hui ?

Max Weber a fait une célèbre distinction entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité[6]. La première consiste à prendre des décisions qui ne mettent pas à mal l'intégrité de notre conception du bien, peu importe si cela ne convient pas aux autres. La seconde est axée sur la responsabilité à l'égard des conséquences de nos choix. « Là où le partisan de l'éthique de conviction ne se sent responsable que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas, le partisan de l'éthique de la responsabilité estime au contraire impossible de se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action, et il accepte donc d'en être comptable »[7].

6. Cf. Max WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris, 1993.

7. F. RAYNAUD, « Weber », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 1613-1614.

Les citoyens chrétiens sont souvent tiraillés entre le souci de participer à la vie démocratique et le désir de faire respecter leurs convictions. En particulier, sur les dossiers « chauds » de l'éthique, les chrétiens en responsabilité doivent généralement accepter des compromis. Est-ce un manque de courage ? Faut-il plutôt prôner le repli sur soi ? Nous ne le pensons pas. En effet, vivre dans une société pluraliste et démocratique ne doit pas impliquer le renvoi des convictions chrétiennes à la sphère de l'intime. Face à ces questions difficiles, aucune solution ne peut toutefois être donnée *a priori* et chacun est renvoyé tôt ou tard à sa conscience. Mais les convictions chrétiennes doivent être rappelées dans le débat public. L'Eglise ne doit toutefois pas d'abord dire quelle solution choisir, mais elle doit donner les moyens de construire une décision, notamment à partir des références que sont la Parole de Dieu et son expérience séculaire. La conscience personnelle devra en effet toujours être éclairée par un dialogue au sein duquel l'Evangile aura force d'interpellation. On a

toujours besoin d'un aiguillon qui empêche de se laisser bercer par les idées à la mode. Selon nous, une démarche chrétienne communautaire et ouverte permet de dévoiler quelque chose de la vérité qui doit à la fois se laisser découvrir et se construire. Ce que l'on croit apporte une certaine vision du monde et du genre de vie à promouvoir. « Dieu est une idée pratique », disait Jean-Baptiste Metz.

Pierre-Yves MATERNE
Serge MAUCQ

Paul BLANQUART

Paul BLANQUART est philosophe et sociologue. Il est l'auteur d'*Une histoire de la ville. Pour repenser la société,* La découverte, 1998.

Jean-Paul II, homme politique ?

Il faut savoir saluer l'ambition

A l'âge de la globalisation à la fois triomphante et destructrice, et alors que le catholicisme était en crise profonde, Jean-Paul II a voulu relancer celui-ci - ce qui était sa responsabilité première - en lui attribuant la charge d'une mondialisation rectifiée. « Catholique » ne signifie-t-il pas « universel », et n'est-il pas porteur de l'évangile de vie ? Impressionnante prétention qui ne pouvait que méduser le monde et replaçait la papauté au rang des hauts dirigeants planétaires. Reste à savoir si elle s'appuyait sur des analyses et des raisonnements suffisamment justes pour lui permettre de réussir. Car, dans le cas contraire, passé un moment d'illusion, ne laisserait-elle pas l'Eglise dans un état encore pire qu'avant ?

Géopolitique de Jean-Paul II

Il se déplace physiquement partout (sauf en Russie et en Chine) pour s'adresser directement aux peuples et entraîner ainsi les épiscopats locaux à se mobiliser sur son projet. En chaque début d'année, devant les ambassadeurs de plus en plus nombreux au Vatican, il fait le tour de l'actualité mondiale et donne sa position, qu'il prolonge en une intense activité diplomatique. Et il va présenter sa pensée à la tribune des institutions internationales (ONU, UNESCO, FAO, Conseil de l'Europe, etc.).

En ces occasions, c'est-à-dire continûment, il désigne ses cibles, qui constituent les principaux drames de l'heure : le surarmement, et d'abord les armes nucléaires qui menacent d'anéantir l'humanité entière et font qu'on ne peut plus vouloir la paix en préparant la guerre ; l'expansion économique incontrôlée qui met en danger l'équilibre écologique de la Terre et agrandit le fossé entre riches et pauvres, entraînant exclusion massive, violence généralisée et terrorisme ; la puissance brutale d'Etats qui malmènent leurs populations, les déportent et les assassinent ; les vertiges de la technique, notamment le génie génétique et la manipulation des esprits, qui déshumanisent l'humain. Comment ne pas applaudir ce pape qui vient apporter le concours de son institution à ces grandes causes humanistes que sont la paix, la justice, le respect de l'environnement, celui des peuples et des gens, la technique au service de la vie ? D'autant plus que, dit-il, le grand moyen de lutte contre ces fléaux et pour ces objectifs consiste à respecter et promouvoir les droits de l'homme.

Humanisme, donc. Mais lequel ?

C'est en ce point que tout se joue et bascule. Pour Karol Wojtyla, la cause de nos malheurs d'hier et d'aujourd'hui réside tout entière dans l'Occident moderne, né en Europe. C'est à celle-ci que l'on doit en effet ces trois grandes inventions mortifères que sont le totalitarisme politique, le scientisme et le libéralisme, dont les drames ci-dessus énumérés ne sont que des applications et conséquences. Or à quoi sont-elles dues ? Au fait que la raison produite par cette Europe moderne a mis l'homme à la place de Dieu : en rompant son alliance antérieure avec le Créateur, elle a mis l'absolu dans l'humain, affranchissant celui-ci de tout jugement supérieur à lui-même. D'où sa folie et sa faillite aujourd'hui constatées. Pour empêcher que l'homme ne meure, il faut donc renoncer à sa sécularisation, à la raison athée et agnostique (il n'y a d'humanisme que chrétien) et, pour cela, repartir d'avant-hier.

On comprend dès lors la cohérence des objectifs fixés et des argumentaires avancés par ce pape pour la réalisation de son projet inséparablement politique et d' «évangélisation », la relance catholique étant pour lui indispensable à l'avenir du monde. Parmi ceux-ci, retenons-en deux particulièrement significatifs. D'abord l'unité de l'Europe. Avant l'émergence des Etats et la naissance de la raison moderne, avant aussi le schisme entre l'Est et l'Ouest, c'était une même foi qui y unissait les peuples. Il n'y aura donc demain de civilisation européenne qu'en renouant avec ce passé chrétien, donc en y reconnaissant le rôle primordial de l'Eglise, surtout si elle se remet à respirer de ses deux poumons, l'occidental et l'oriental. Ensuite, l'affirmation qu'au fondement du lien social on ne trouve pas l'Etat, mais la nation. Or celle-ci ne vit que par une culture, laquelle est finalement religion.

Ce pape est polonais, donc issu d'un pays souvent privé d'Etat au cours de son histoire, et qui n'a survécu qu'en restant soudé par son catholicisme, lequel était enraciné dans les familles et d'une fidélité sans faille à Rome. Providentiellement élu au siège de Pierre, à l'âge où la planète à la fois se globalise et se fragmente partout dans la violence, n'a-t-il pas cette mission de rappeler que c'est à l'Eglise, appuyée sur une morale de stabilité familiale, qu'incombe la charge de l'unité humaine ? Comme au Haut Moyen Age, avec la « paix de Dieu », lorsque les évêques, étaient en capacité d'arbitrer les conflits entre seigneurs locaux, n'aurait-il pas rêvé pour sa fonction et ce qu'elle représente, d'un rôle de médiation universelle, comme on le lui demandait d'ailleurs ici ou là ?

L'inconvénient de cette belle entreprise est qu'elle repose sur **une analyse** si **partielle** et faussée **de la raison moderne** qu'elle **en dévalorise,** voire ignore, **les apports positifs**.

Premier apport : l'instauration progressive d'un Etat de droit laïc, fondé sur les libertés individuelles. Il ne faudrait quand même pas oublier que si une raison politique autonome s'est constituée en Occident, affranchie de la tutelle ecclésiastique, c'était en vue d'un vivre ensemble pacifié, pour en finir avec les guerres de religion. Certes, le projet totalitaire ne peut exister que dans une société où le pouvoir est d'origine purement humaine.

Mais, si l'on y sombre, n'est-ce pas dû au fait que la puissance collective cesse de respecter l'irréductibilité des individus dont elle est censée émaner et dont elle a la charge de garantir les droits ? Certes encore, la sortie hors du lien religieux traditionnel peut favoriser l'égoïsme. Mais elle renforce surtout la responsabilité de chacun à l'égard des autres, c'est-à-dire l'exigence morale : en charge du destin de l'humanité, rien de moins, la liberté n'est pas sans règle (ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse).

Autre apport de la raison moderne : la maîtrise de la nature par la science, qui affranchit ainsi les humains de nombreuses entraves et soumissions. Certes, la science peut se laisser contaminer par le projet totalitaire et asservir l'humain à une puissance qu'il ne contrôle plus. Mais elle dévie alors de ce qui la lie aux autres composantes de l'intention moderne, à prendre en bloc : la reconnaissance et la promotion de libertés responsables, en débat dans le cadre d'un Etat de droit.

Résultat : ne pas prendre en compte ces apports de la raison moderne favorise la résurgence de maux et de dangers dont elle nous avait libérés. Répéter en tous lieux que nation = culture = religion, loin d'ouvrir les sociétés à l'universel, ne risque-t-il pas de renvoyer chacune d'elles à ses racines particulières, ses ancêtres, sa tradition, en les sacralisant comme c'était le cas à l'origine ? N'est-ce pas dangereux à l'heure où, aujourd'hui, se réactivent partout ethno-nationalismes, communautarismes, fondamentalismes religieux, au détriment de l'unité et de la paix ? D'autre part, la méfiance à l'égard du pouvoir de la science ne serait-elle pas due à une volonté de préserver les lois de la nature et notre soumission à celles-ci ?

Nation, nature, nous touchons sans doute là à ce qui constitue **l'unité de la pensée de Jean-Paul II**, si régressivement inactuelle. On a l'habitude d'opposer les positions politiques de ce pape, qu'on accueille favorablement, et celles qu'il adopte en matière sexuelle, que l'on rejette. A y regarder de plus près, elles sont pourtant inséparables : elles reposent les unes et les autres sur le maintien de la famille traditionnelle. En Pologne, nous l'avons vu, la nation a tenu grâce à l'alliance de la famille et de l'Eglise. A l'origine, bien avant d'être Etat (l'Etat-nation), la nation est famille, laquelle était soumise aux lois de la nature. En affranchissant de celles-ci (contraception), la science déporte la famille vers la liberté de ses membres, lesquels s'appuient alors sur l'Etat de droit, au détriment du pouvoir de l'Église.

Voilà de quoi comprendre la torsion que Karol Wojtyla fait subir aux droits de l'homme, pour récupérer ce pouvoir de l'Église. Alors que les papes les avaient condamnés de Pie VI (1791) à Pie XII, il les proclame : le voici donc moderne et populaire. Mais il place au premier rang de ces droits la liberté religieuse. Or, alors qu'en tradition occidentale la revendication de cette liberté signifiait la reconnaissance par l'Eglise de l'autonomie des consciences individuelles par rapport à elle-même, il y met, lui, le droit qu'a tout homme

d'être éduqué religieusement par elle, l'Etat étant requis d'en assurer les conditions : toujours la même involution.

Jean-Paul II, quelle politique ?

Son souci est l'Eglise, dont il veut rétablir l'autorité sociale. Non pas en réclamant le pouvoir temporel : il ne s'agit pas de théocratie. Mais en revendiquant pour elle le magistère moral. Ce qui requiert d'abord à ses yeux qu'elle ne doute pas d'elle-même, qu'elle réaffirme sa permanente identité. Or le catholicisme se présente comme un bâtiment de trois étages, construit par étapes en deux siècles. D'abord, la prédication de Jésus qui, par la foi, fait lever les humains de l'intérieur même de leurs souffrances. Puis l'élaboration intellectuelle de ce message, à l'aide de la pensée grecque, en différentes écoles qui se disputent. Enfin l'institution romaine qui unifie la doctrine et contrôle par elle la foi des personnes. Voilà qui assure à la construction une rare solidité, donc sa longévité : si l'institution périclite, la foi peut la relancer ; et si la foi met en danger l'institution, celle-ci réagit par le dogme pour recadrer la foi.

Or, au milieu du XXe siècle, la foi a contesté l'institution ; et la réforme que celle-ci a en conséquence commencé d'elle-même (le concile Vatican II) fut jugée par beaucoup, en ses prolongements, comme une menace pour son existence même. Le pape polonais a donc réaffirmé l'institution en ses structures pérennes (centralité, ordre pyramidal) et en son dogme pensé en grec.

Tout le problème est de savoir si ceci est encore possible en regard de l'humanité en histoire. Ce n'est pas par hasard que ce pape, dans son souci apologétique d'une Eglise identique à elle-même, a caricaturé la modernité pour apparaître son sauveur, alors qu'il nous ramenait en arrière. Mais il nous vouait alors à l'illusion, comme en témoigne son recours au médiatique : son apparente modernité pouvait se combiner à une modernité de l'apparence. S'il fut donc glorieux, son Eglise s'en retrouve de fait encore plus délabrée. Il aurait mieux valu laisser la foi accompagner de son service évangélique les dynamiques de notre temps. C'eût été plus utile… politiquement.

Signalons que Paul BLANQUART a déjà écrit quelques articles sur Jean-Paul II, notamment « La 'paix de Dieu' et les problèmes de Jean-Paul II », dans *Actions et recherches sociales*, 1985/4, éd. Erès, « Le pape en voyage : la géopolitique de Jean-Paul II », dans *Le retour des certitudes*, collectif, sous la direction de Paul LADRIERE et René LUNEAU, Le Centurion, 1987, « Quand l'apologétique se fait au nom d'Auschwitz », dans *Le rêve de Compostelle*, collectif, sous la direction de René LUNEAU, Le Centurion, 1989. (NdlR)

La religion dans la démocratie

« Le privé n'est pas l'intime. Les religions sont des composantes éminentes de la société civile, libres de s'y organiser et de s'y manifester. Les convictions religieuses sont faites pour être affichées et revendiquées dans l'espace public. Mais elles sont faites pour s'inscrire dans cet espace public à titre privé. Entendons par là qu'elles ne peuvent réclamer plus que de compter pour une partie de cet espace public pluraliste, et qu'elles ont à rester distinctes, dans tous les cas, du principe de l'autorité publique. Elles sont privées en ceci qu'elles ne sauraient revendiquer le statut de vérité officielle exclusive ».

« (...) La puissance publique, l'État démocratique, désormais complètement neutres, puisqu'ils ne consacrent et n'officialisent aucune doctrine religieuse ou métaphysique, ont besoin, néanmoins, de ces doctrines et de ces philosophies dont ils sont séparés. Ils en ont besoin précisément parce qu'ils en sont séparés. Ils sont contraints d'aller chercher le sens de ce qu'ils font là où il se trouve, dans la société, du côté des traditions religieuses et philosophiques constituées. Car cet État neutre n'en est pas moins le lieu où s'opèrent les arbitrages entre les diverses fins suprêmes que les membres de la communauté politique sont susceptibles de se proposer. Il est l'instrument grâce auquel elles s'incarnent. Il ne peut s'en désintéresser, à ce titre, même s'il n'en participe pas et s'il est là pour empêcher qu'une quelconque des convictions qui justifient ses fins prenne le pouvoir. Il doit les faire entrer dans sa sphère, et marquer leur importance. Voilà ce qui restitue sa visibilité publique ou religieuse et l'intronise comme protagoniste éminent de la délibération collective ».

Marcel GAUCHET, *Le monde désenchanté ?,*
Editions de l'Atelier, 2004, p. 237 et 242.

« Pas moins que le consensus par recoupement, le consensus par confrontation est un principe laïc. Cependant, il permet d'ouvrir la raison publique à des registres de discours inhabituels, la raison publique peut alors accueillir les arguments substantiels qui, éventuellement, trouvent leur ancrage dans la pensée religieuse. L'Europe a fait l'expérience du risque suprême : celui de l'autodestruction, que les guerres de religion lui avaient, jadis, fait courir. Pourtant, son opposition, autrefois salutaire, entre raison publique et convictions privées est devenue inactuelle. »

Jean-Marc FERRY, « La guerre des dieux n'aura pas lieu »,
Hors-série du *Nouvel Observateur*, janvier 2002, p. 80.

Bernard BOURDIN

Bernard BOURDIN est dominicain. Professeur d'histoire du christianisme à l'Institut Catholique de Lille et chargé d'enseignement en philosophie politique à l'Institut Catholique de Paris, il est l'auteur d'une thèse sur *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, parue aux P.U.F. fin 2004.

Le christianisme et l'Europe : quels héritages pour quel avenir ?

La relation du christianisme avec l'humanisme est fort ancienne et nul n'ignore la dette des théologiens à l'égard de la philosophie grecque pour formuler les premiers dogmes chrétiens les plus fondamentaux que sont la Trinité et l'Incarnation[1]. Pour autant, la relation du christianisme, et plus largement des trois monothéismes, avec l'humanisme philosophique a toujours été et sera toujours faite de tensions[2]. L'essentiel est que cette tension soit féconde, cette fécondité se manifestant par l'articulation sensée du particulier et de l'universel, voie d'accès indispensable à un véritable humanisme.

Or, depuis notamment le siècle des Lumières (plus précisément dans sa version française), l'humanisme moderne et le christianisme en Europe sont en quelque sorte dans une situation « schismatique » l'un par rapport à l'autre. A l'humanisme appartient exclusivement la mise en œuvre du vivre ensemble politique dans les démocraties libérales ; au christianisme, le salut individuel. Certes, la configuration que nous décrivons est pour une part schématique, mais elle correspond à une structure fondamentale particulièrement vive en France, à savoir la séparation-dissociation entre la politique séculière et la religion, et la relégation de celle-ci dans la sphère privée (corrélativement à la séparation-dissociation des sciences et de la théologie).

1. Voir sur cette question essentielle le livre de Maurice SACHOT, *L'invention du Christ,* Paris, Odile Jacob, coll. Le champ médiologique, 1998.

2. Voir à ce sujet le livre entretien de Jacques LE GOFF, *Le Dieu du Moyen-âge*, Paris, Bayard, 2003 et le livre remarquable d'Alphonse DUPRONT, *Genèse des temps modernes. Rome, les Réformes et le Nouveau monde,* Hautes Études-Gallimard-Le Seuil, 2004.

I. Les limites du paradigme français des Lumières

Il est essentiel de rappeler que la conception française de la République a opéré un véritable transfert de sacralité ; ce transfert s'est concrétisé sur les thèmes de l'État régalien, de la patrie et de l'école. La laïcité de 1905 a joué dans ce cadre philosophico-politique le rôle de corollaire spirituel-éthique à l'instar du gallicanisme pour la monarchie d'Ancien Régime, d'où a résulté un rapport concurrentiel, parfois violent (avec l'expulsion des congrégations religieuses) entre les sacralités républicaine-laïque et catholique-romaine[3]. Or, **la sacralité républicaine-laïque s'est effondrée avec la crise de la nation** consécutive aux deux guerres mondiales, et de façon positive, avec l'émergence du projet européen dans les années 1950. Par ailleurs, la laïcité est passée de l'exclusif modèle séparatiste de 1905 à la notion de neutralité, puis de respect des croyances dans les constitutions de 1946 (article 1er) et surtout de 1958 (article 2) pour finalement privilégier de plus en plus dans les faits la notion de liberté religieuse[4].

3. Voir l'article d'Émile POULAT, « La morale au test historique de la laïcité », dans *Le Supplément*, n° 164, avril 1988, *De la morale laïque.*

4. Voir l'article de Maurice BARBIER, « Esquisse d'une théorie de la laïcité », dans *Le Débat*, n° 77, 1994. Sur ces questions relatives à l'histoire contemporaine de la France, on se reportera par exemple à Dominique SCHNAPPER, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard NRF, 2002, et notamment au chapitre V intitulé *La fin de la « République de droit divin » ?* et la conclusion de l'ouvrage (p. 267).

Du côté catholique, le concile Vatican II a fait date, notamment avec la *Déclaration sur la liberté religieuse*[5] *:* les Pères du concile ont récusé la théorie de la thèse et de l'hypothèse[6]. Ce qui ne signifie pas l'avènement d'un lien harmonieux avec l'humanisme classique. **Du côté de l'humanisme**, le renoncement à une conception théologico-politique du christianisme a permis l'affranchissement des sociétés séculières de toute tutelle ecclésiastique au profit de la tolérance puis de la liberté religieuse. Mais la question, dans le nouveau contexte historique qui est le nôtre, ne peut plus se poser et se résoudre dans les mêmes termes.

5. *Concile œcuménique Vatican II,* Centurion, 1967, p. 669.

6. Cette théorie est très bien évoquée par le pape Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* (1885, Paris, F.D.), p. 16-53 : *« (...) si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion [Thèse], elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'État [Antithèse] »* (p. 43).

En effet, l'islam, tradition religieuse étrangère à l'histoire théologico-politique et humaniste européenne, « oblige » paradoxalement l'humanisme laïque à s'orienter vers un autre paradigme du rapport entre politique et religion, et à définir les conditions d'un nouvel humanisme. Il faut bien admettre que l'humanisme libéral est rattrapé au tournant des XXe et XXIe siècles par ce qui l'a suscité. Si **le refoulement théologico-politique du christianisme** généré par l'humanisme libéral avait des raisons fondamentalement justifiées, il **apparaît de nos jours inadéquat**, et même, à terme, dangereux pour l'avenir

de l'humanisme lui-même. En témoignent les intégrismes et les fondamentalismes issus de chaque tradition religieuse[7], qui ne sauraient se résoudre par le seul facteur du développement économique (ce serait se méprendre sur la capacité extraordinaire d'identification collective que suscitent les religions).

7. Jean-Louis SCHLEGEL, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes, Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Seuil, 2003.

II. Un nouveau paradigme de laïcité séparation-médiation

Il revient à l'élaboration d'un nouvel humanisme de redéfinir le rapport entre l'État démocratique libéral et les religions et de penser le double déplacement que les évolutions empiriques[8] font opérer entre l'humanisme laïque classique et la réinscription de fait des religions dans l'espace public-politique. Ce double déplacement se traduit par le passage d'une laïcité séparation-dissociation entre le politique et le religieux à une laïcité séparation-médiation. En effet, la séparation entre politique et religion ne correspond pas forcément à cette dissociation qui implique la « privatisation » du religieux[9].

La laïcité séparation-médiation a pour tâche de **maintenir la séparation** propre à la philosophie humaniste laïque tout **en réinscrivant les religions dans l'espace public-politique** au moyen précisément de la médiation[10]. La laïcité de séparation-médiation ouvre ainsi un rapport de synergie et non plus de subordination-englobement (absolutisme royal et républicain) ou de dissociation (libéralisme classique, du moins au sens français du terme) entre l'État et les religions. Mais cela suppose que l'État mette en œuvre une politique d'inspiration humaniste non rationaliste (immanence ouverte aux transcendances religieuses) qui reconnaisse, dans sa relation institutionnelle aux religions, le sens dont les vérités métaphysiques et théologiques sont porteuses quant à la destinée humaine. Du côté des institutions religieuses, cela suppose une nouvelle approche de leur rapport avec l'État et la société.

Ce **double déplacement, du côté de l'État et des institutions religieuses**, peut certes donner l'impression d'un retour dangereux à l'ancien paradigme; d'où la nécessité d'en préciser les contours: une politique humaniste non rationaliste et une nouvelle théologie politique ont pour objet les transactions pos-

8. Que l'on pense à la création du Comité Consultatif National d'Éthique, à l'enseignement du fait religieux à l'école, à la création du Conseil Français du Culte Musulman… comme à l'interdit du port des signes religieux ostentatoires, et à sa répercussion sur le plan international : autant d'exemples de la réinscription de fait des religions dans l'espace public.

9. Sur l'interprétation fausse et anachronique de la privatisation du religieux, voir la réflexion de Marcel GAUCHET dans son livre intitulé *Un monde désenchanté ?*, Paris, Les éditions de l'atelier, 2004, p. 237 (cf. encadré).

10. Voir Jean-Marc AVELINE, « Le concept théologique de médiation », p. 105-118 (plus spécialement p. 116-117), dans *Chemins de dialogue*, n° 21, 2003.

sibles[11], entre les valeurs de l'humanisme d'inspiration laïque et les valeurs d'inspiration théologique dans l'espace public des démocraties libérales, les acteurs de ces transactions participant de part et d'autre de la formation de la raison et du bien public de la société.

Par ces transactions, il ne s'agit donc ni d'attribuer à l'État un droit d'ingérence dans les doctrines religieuses ni d'usurper une pratique intellectuelle spécifique du théologien au service de sa communauté croyante. La politique humaniste non rationaliste de l'État démocratique libéral ne peut signifier non plus qu'il a « besoin » de doctrines religieuses pour gouverner, mais qu'il les admet dans la réalisation de son projet d'un nouvel humanisme. À ce titre, l'État a un rôle politico-moral d'opérateur universel qui permet de « dépasser » les divergences entre les traditions spirituelles-confessionnelles particulières au sein d'une communauté politique[12].

Dès lors celles-ci ont, comme actrices de la société civile, la capacité de s'exprimer publiquement, sans englober la société pour autant, car c'est l'État humaniste qui est englobant et qui prend en considération les particularités spirituelles-confessionnelles (aussi bien théologiques que philosophiques) de la société civile. La politique humaniste non rationaliste de l'État est donc normative par rapport aux théologies politiques des religions, en cohérence avec une laïcité de séparation-médiation, au service d'un nouvel humanisme universel.

Par politique humaniste non rationaliste, il faut donc entendre une politique intégrant les religions dans le cadre démocratique libéral; par-là est reconnu un rôle social au travail théologique, du fait qu'un discours théologique n'est jamais sans effet de sens sociétal (directement ou indirectement), la théologie morale en constituant un excellent exemple.

En outre, le recours à **l'expression de politique 'religieuse'** plutôt qu' 'humaniste non rationaliste' serait insuffisante, car **trop imprécise**, et prêtant à bien des ambiguïtés: par exemple, l'enseignement du fait religieux ne relève pas d'une politique 'religieuse', mais bien d'une politique laïque de l'enseignement sur les religions. Il en est de même de l'autre exemple concernant les relations internationales: la diplomatie aurait intérêt à

11. Ces transactions ne sauraient être des négociations quant aux principes qui déterminent les valeurs de l'humanisme. Cette non-négociation avec les principes de l'humanisme ne doit pas pour autant être confondue avec des mesures législatives qui empêcheraient toute discussion sur des débats de société, comme le débat actuel à propos de la loi sur l'homophobie en donne l'exemple.

12. Voir Marcel GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, *op.cit.*, p. 242. L'auteur semble aller plus loin que notre propre position (cf. encadré p. 46).

intégrer en bien des circonstances, dans la perspective d'un humanisme non rationaliste, le paramètre théologique dans la mesure où il a des conséquences politiques. En revanche, on ne voit pas la pertinence d'une politique internationale-religieuse.

Non pas que dans les faits il n'y ait jamais eu de politique religieuse, mais celle-ci s'est avérée quelquefois équivoque : ainsi, au début du siècle dernier, le « Petit Père Combes » a mené en France une politique religieuse d'inspiration anticléricale parce que antireligieuse. Ce dernier exemple illustre très clairement qu'une politique religieuse peut ne pas intégrer, et même exclure, toute vision théologique de l'homme en société. Un siècle plus tard, la politique des ministres de l'intérieur de gauche et de droite a eu pour objectif d'attribuer une reconnaissance officielle de l'islam (parle biais du C.F.C.M). La France républicaine n'en reste pas moins laïque, mais en intégrant au moins indirectement un paramètre théologique. Le C.F.C.M est sans aucun doute encore perfectible, on en connaît les tensions au sein de la communauté musulmane, mais la réalité est là. L'État de droit, même sans le dire, car il ne l'a pas conceptualisé, a empiriquement une politique humaniste non rationaliste.

Cette politique est **tout le contraire d'un « retour » du religieux**, encore moins une crispation sur l'humanisme-laïque-libéral-classique. Il s'agit par ce double déplacement d'opérer une double inscription publique des religions à l'intérieur de l'humanisme et de ce dernier à l'intérieur des religions. C'est le cœur même de ce que doit être une laïcité de séparation-médiation.

Dans le champ de la morale et du religieux, l'État démocratique a vocation à être **en interface** avec les traditions spirituelles et philosophiques qui composent la société plutôt que d'être une « substance » qui s'impose à tous. L'État souverain démocratique libéral contemporain n'est plus celui de l'humanisme laïque classique : discussion, élaboration puis ultimement décision constituent d'autres modes de mise en œuvre de l'action politique[13]. Cela ne revient pas à subordonner à nouveaux frais l'État à une fin religieuse, mais à redéployer la propre finalité séculière du bien public, en articulant politique, éthique et religion, sous les auspices de l'humanisme démocratique libéral.

13. Voir Jean-Marc FERRY, « La guerre des dieux n'aura pas lieu », dans le numéro hors série du *Nouvel Observateur*, *La guerre des dieux*, janvier 2002, p. 78-80 (cf. encadré p. 46). Voir dans la même perspective le débat entre Jürgen HABERMAS et le cardinal Joseph RATZINGER : « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique », *Esprit*, juillet 2004, p. 5-28.

Du côté des religions, la théologie engage une réflexion spécifique sur l'agir croyant, elle appartient donc au domaine de la foi des fidèles d'une Église. Mais l'agir croyant, parce qu'il est un agir incarné dans une société, ne peut être limité à la sphère intime de la conscience et d'une communauté de foi. Chaque tradition religieuse est inspiratrice de valeurs humaines favorisant la composition collective des sociétés. En conséquence, la pratique théologique des religions déborde leurs communautés spécifiques et est à même de conditionner des valeurs pour l'ensemble de la société. Ainsi, **toute théologie a une signification publique-politique car elle sert la collectivité humaine au-delà de ses fidèles**. Les théologies de chaque tradition religieuse, bien que doctrinalement différentes, voire divergentes, peuvent néanmoins se reconnaître dans des valeurs morales communes qui président à l'élaboration d'un vivre ensemble séculier-laïque commun.

C'est en ce sens qu'il convient de comprendre la pertinence d'une nouvelle théologie politique spécifique à chaque tradition spirituelle qui justifie pleinement leur réinscription publique dans une démarche d'utilité collective. Ainsi, conjointement à l'État, les religions, actrices de la société civile, œuvrent à la promotion du nouvel horizon humaniste (ex : C.C.N.E…) en consolidant et en approfondissant le socle des valeurs qui sont au fondement des démocraties libérales. A cette fin, rien n'est aussi nécessaire que l'expression de la parole publique des institutions religieuses et philosophiques.

Enfin, et ceci est capital, **c'est par la synergie régulatrice de ces paroles publiques que le nouvel humanisme peut déployer une nouvelle dialectique du particulier et de l'universel.** L'humanisme moderne de provenance occidentale n'est pas disqualifié comme pôle d'identification historique, mais il n'est plus enfermé dans son histoire, trois fois séculaires. L'universel de ce nouvel humanisme ne vise pas étroitement à faire triompher les « valeurs occidentales », mais à permettre une civilité commune à la planète terre mondialisée. Dès lors, les civilisations ont vocation à générer un nouvel universel, qui a beaucoup plus vocation à revêtir le visage du singulier et du pluriel, d'où la nécessité de l'inter-culturalité.

C'est à l'aune de cette inter-culturalité, comme condition d'un nouvel universel, qu'une théologie politique ne peut plus être synonyme d'une plus ou moins grande intolérance à l'égard des autres religions ni d'une structuration politico-religieuse au service d'un « universel confessionnel », mais doit se mettre au service d'un universel dépassant aussi bien les anciennes déterminations politico-religieuses que l'humanisme laïque classique.

A cet égard, on ne peut ignorer que du point de vue de la tradition chrétienne, ce nouvel horizon humaniste en quête d'une nouvelle dialectique du particulier et de l'universel a inévitablement **un écho historique** très fort en raison de la trajectoire intellectuelle, à la fois commune et conflictuelle, entre les Églises et les philosophies rationalistes des XVIIe et XVIIIe siècles. Cette parenté conflictuelle impose aux Eglises en Europe une responsabilité majeure dans l'élaboration de ce nouveau paradigme.

Par ailleurs, **leurs ressources théologico-dogmatiques** offrent une originalité qui ne peut que les inciter à faire prévaloir la reconsidération du rapport entre État, religions et société. Nous nous en tiendrons aux deux dogmes fondamentaux de la foi chrétienne, la Trinité et l'Incarnation. Ils sont en raison même de l'altérité qui est inhérente au Dieu trinitaire et incarnationnel, sources autant d'unité que de diversité. Pour cette raison théologique capitale, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation sont, d'une part, inspirateurs d'un vivre ensemble ecclésial et politique en pleine correspondance avec un nouvel humanisme séculier-laïque, facteur de civilité, et d'autre part, inspirateurs d'une articulation entre la référence à une transcendance et l'autonomie des sociétés séculières-laiques. Ils sont générateurs d'une dialectique du particulier et de l'universel, du singulier et du pluriel. Ils portent en eux-mêmes les conditions théologiques d'une redéfinition de la coexistence dans des sociétés déchirées par la juxtaposition dangereuse de groupes culturels et religieux[14].

14. Bien des précisions théoriques et concrètes devraient être apportées, notamment sur la redéfinition du concept de tolérance. Cf. Yves-Charles ZARKA dans son ouvrage, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004. L'auteur montre les mutations accomplies depuis la genèse de ce concept chez les philosophes du XVIIème siècle et sa nécessaire reconsidération à l'aune des problèmes soulevés par les minorités culturelles et religieuses dans les démocraties libérales. Le débat qu'il entretient, en particulier, avec la pensée de John Rawls et celle de Klimenka illustre l'écart assez important entre la philosophie nord américaine, l'histoire de ce sous continent et la philosophie et l'histoire de l'Europe.

Conclusion

Par son souci et sa méthode d'investigation de l'histoire longue des sociétés, en l'occurrence celles de l'Europe, la tâche de l'historien-théologien est de **faire émerger les nœuds**, les ab-

cès non ou mal résolus. Le contentieux entre christianisme et humanisme séculier en Europe est de ceux-là, et il est absolument central d'en connaître les mobiles afin de penser une nouvelle articulation entre les Églises chrétiennes et l'humanisme laïque classique; c'est aussi la condition *sine qua non* d'une réponse positive aux enjeux posés par la présence d'autres traditions spirituelles ne participant pas de cette longue et complexe histoire du politique et du religieux en Europe, l'islam au tout premier plan.

Cette tâche de l'historien-théologien est le service qu'il peut rendre à sa communauté historique d'appartenance, mais aussi pour permettre de nouvelles capacités d'accueil à ce qui nous vient à la fois d'ailleurs et en partie aussi de « chez nous ». Autrement dit, les principes d'identité et d'altérité sont au cœur même de l'investigation historique si l'on veut échapper, d'une part, au relativisme multi ou pluriculturel pour lui préférer des pratiques interculturelles et, d'autre part, si l'on veut faire échec aux fondamentalismes en ayant **recours aux traditions vivantes**: interculturalités et traditions vivantes sont les conditions d'accès indispensables pour repenser la question de l'universel à l'âge de la mondialisation; tel est, nous semble-t-il, le projet central de ce que doit être le nouveau paradigme humaniste non rationaliste d'une laïcité de séparation-médiation.

Dans l'élaboration de ce nouveau paradigme, le christianisme a **une mission privilégiée** à accomplir en raison de son rattachement aux quatre paradigmes précédents, celui de la chrétienté médiévale, du temps des Réformes, de l'Age classique et de l'humanisme des Lumières. Si l'Europe séculière signifie la fin de la chrétienté, elle n'est pas pour autant la fin du christianisme. L'Europe séculière a au contraire besoin du christianisme et réciproquement. Leur trois fois séculaires parenté conflictuelle, à condition d'être assumée, est de nature à projeter les héritages religieux et séculiers dans la perspective d'un nouvel humanisme. Le contentieux ne sera jamais totalement épuisé. L'essentiel est qu'il soit assumé et que la tension soit toujours féconde.

Bernard BOURDIN

Le frère Hugues PUEL est dominicain. Il a enseigné à la faculté des sciences économiques et de gestion à l'université de Lyon II, et dirigé l'association puis la revue « Économie et Humanisme » (cf. son livre *Économie et Humanisme dans le mouvement de la modernité* publié au Cerf en 2004). Il a plusieurs fois collaboré à la revue ***Lumière et Vie*** sur l'éthique économique.

Hugues PUEL

Militance associative et mondialisation

Dans la France d'aujourd'hui, de nombreux chrétiens ont des engagements associatifs dans lesquels ils trouvent une forme de réalisation de leurs convictions chrétiennes, notamment dans le domaine social, culturel et international. Pour certains, ce peut être en lieu et place d'un engagement politique dont le poids de l'histoire a tout fait pour les décourager.

Créateur de l'Action catholique générale, Albert de Mun se vit déconseiller par Léon XIII de transformer ce mouvement en parti politique catholique. Créateur du Sillon, Marc Sangnier fut condamné par Pie X pour avoir voulu lancer un grand parti démocrate chrétien. Quant à l'Action française, son « politique d'abord » a été rejeté au nom du « spirituel d'abord » de Pie XI et quand le MRP, parti chrétien, est advenu au pouvoir, grâce à la déconsidération de l'épiscopat due au soutien au régime de Vichy, il s'est rapidement disqualifié dans les conflits de la décolonisation[1].

Mais cette histoire est déjà lointaine. En ce début de vingt et unième siècle, nous pouvons porter un nouveau regard sur les engagements des chrétiens et de leurs partenaires plus ou moins distanciés des Eglises. Désormais, les catholiques s'engagent sans complexe dans une action politique orientée dans des directions divergentes et selon des systèmes de justification du rapport à leur foi relevant de théologies différentes. Ici, nous ten-

1. Pour une bibliographie, voir Hugues PUEL, « Les chrétiens dans l'Etat et dans la société, *Economie et Humanisme* n° 377, juin 2006, p. 84-87 et les articles précédents de ce numéro.

tons une réflexion sur l'engagement associatif dans son rapport au politique et à un politique de plus en plus mondialisé. Nous nous interrogeons donc sur les motivations de l'engagement associatif qui va du prochain au lointain et du local au global.

Le mouvement associatif témoigne de la vitalité d'une société. Dans son étude sur la démocratie en Amérique, Alexis de Tocqueville en a fait une célèbre analyse : « L'Amérique, écrit-il, est le pays du monde où l'on a tiré le plus de parti de l'association, et où l'on a appliqué ce puissant moyen d'action à une plus grande diversité d'objets »[2]. Mais il faudra noter pour commencer différentes compréhensions possibles des rapports de la société civile et de l'Etat. Nous pourrons alors évoquer les formes du lien existant aujourd'hui en France entre les associations et l'Etat et chercher à en décrypter le sens dans un contexte de mondialisation.

2. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, t. 1, p. 194.

Le mouvement associatif et son lien au politique.

On oppose couramment l'Etat et la société civile. La distinction est loin d'être limpide. Les sociétés civiles apparaissent avec les Etats démocratiques. On ne peut donc séparer la compréhension de la société civile et celle de l'Etat. Pas de théorie de l'Etat sans théorie de la société civile. C'est une relation dialectique. L'absence d'associations dans la société civile, c'est l'absence de démocratie dans l'Etat[3].

3. Avec son Etat dominé par le parti communiste, la Chine se pose aujourd'hui de façon aiguë la question du développement d'une vie associative autonome, *Courrier international*, n° 839, 30 novembre-6 décembre 2006, p. 44.

Pendant les années 1960 et 1970, la philosophie politique était obsédée par la question de l'Etat. La référence se faisait volontiers à Hegel qui subordonne la société civile à l'Etat. La référence à Marx fournissait une puissante critique de l'Etat et donnait la priorité à une société civile considérée d'abord comme société économique et lieu d'exploitation d'un prolétariat porteur des promesses de l'avenir. Les analyses marxistes de l'Etat avec leurs nombreux débats internes[4] ont peu à peu déplacé l'attention de l'Etat vers la société civile qui est devenue un thème central de la philosophie politique depuis les années 1980.

4. Avec des auteurs comme GRAMSCI, ALTHUSSER et POULANTZAS.

Le concept de société civile appartient principalement à la tradition de la modernité politique fondée sur la reconnaissance du sujet individuel, l'affirmation des droits de l'homme et

l'attention à l'émergence d'un espace public. La mise en cause du totalitarisme et la crise de la gouvernabilité confèrent à ce concept une actualité particulière. Comme le fait remarquer Neera Chandhoke, la société civile maintient un éthos différent de celui de l'Etat et de sa bureaucratie, différent aussi de celui de l'économie de marché. La société civile se construit d'en bas : elle s'exprime, s'organise, se mobilise. Elle revêt un caractère pédagogique puisqu'elle éduque les individus aux valeurs de la vie collective[5]. Mais ce n'était pas la vision des fondateurs de la République française : l'article 3 de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen ne dit-il pas : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » ?

5. Neera CHANDHOKE, *State and Civil Society. Explorations in Political Theory*, New Delhi, Sage publications, 1995, p. 32-34.

Résidu de tout ce qui n'est pas l'Etat et se vivant en contradiction avec lui, ou sujet d'un Etat qui constitue le seul garant de la paix et de l'ordre, la société civile revêt des définitions multiples, elle est tout ce qui n'est pas l'Etat ou seulement l'espace des familles et des associations, mais elle exclut l'économie marchande. Elle est expression de fractions de l'opinion publique, de groupes de pression, et donc l'exercice d'une contre-démocratie[6]. Elle inclut une part de la vie économique, celle qui n'est pas mue par une finalité lucrative et que l'on désigne sous le nom d'économie sociale et solidaire. Sans doute correspond-elle aux caractéristiques données par la Commission de l'Union européenne aux ONG (organisations non gouvernementales) : finalité sans but lucratif, ayant recours au bénévolat, juridiquement indépendantes des pouvoirs publics et désintéressées quant à leurs objectifs et aux valeurs qu'elles défendent.

6. Pierre ROSANVALLON, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Le Seuil, 2006.

Sans approfondir ce débat fondamental, notons seulement les deux dimensions de l'initiative associative : son caractère collectif et son irruption dans l'espace public, distinct des institutions publiques, censées représentées l'intérêt général. Quant à ce dernier, il a considérablement évolué pendant les décennies précédentes, avec la décentralisation administrative, la dynamique des territoires, la montée du pouvoir des entreprises, le déclin de la sphère publique par rapport à la sphère privée, et surtout avec l'ouverture internationale et la prise de conscience des problèmes écologiques[7].

7. Philippe CALLÉ, « Les associations entre intérêt général et utilité sociale », *RECMA*, n° 283, Février 2002, p. 46-52.

L'Etat, le système international et les associations

Comme dans toutes les démocraties, la France d'aujourd'hui entretient de multiples liens entre son Etat et ses associations. La plus connue est la subvention. Beaucoup d'associations locales ne peuvent survivre sans cet apport. La ressource normale, la cotisation de ses membres, ne suffit pas à leur équilibre financier et les collectivités locales, par lesquelles transitent les fonds, expriment par là leur intérêt au tissage de liens sociaux, à la pacification et à la convivialité apportées par les actions associatives qui paraissent bienfaisantes et favorables à l'équilibre social et au développement de la vie locale.

A côté de beaucoup d'autres, les grandes associations qui sont reconnues d'utilité publique, comme le Secours Catholique, le Secours populaire, Emmaüs, le CCFD (Comité contre la faim et pour le développement), les Restaurants du cœur, l'Armée du salut, bénéficient, outre les subventions pour faire face à des urgences auxquelles une administration trop rigide répond mal, du système du don défiscalisé. On sait que, pour nos concitoyens, les possibilités fiscales de ce dispositif se sont fortement élargies ces dernières années[8]. Cette réglementation qui permet de doubler, voire parfois de tripler la valeur du transfert d'argent, est encore très largement sous-utilisée. Mais elle est d'une grande signification politique. Pourvu qu'il ait un niveau de revenus suffisant lui permettant d'être justifiable de l'impôt, le citoyen peut ainsi orienter la ressource fiscale vers les associations de son choix.

8. Depuis le 1er janvier 2005, le taux de réduction d'impôt des dons offerts par les particuliers aux associations est passé de 60 à 66 %. Mais il se monte à 75 % lorsqu'il est versé à une association qui aide les personnes en difficulté.

Que ce soit par la subvention, par le don défiscalisé ou par d'autres formes de dons, les associations rendent un certain nombre de services de natures diverses dans l'ordre de l'étude et de la recherche, de la formation et de la culture, de l'action sociale et de la solidarité. Le rapport des associations à l'Etat et aux collectivités locales, qui est souvent au départ de type contestataire, tend à devenir de type coopératif, pouvant aller jusqu'à la sous-traitance administrative.

Dans le cas de la politique sociale, un maître des requêtes au Conseil d'Etat, qui est aussi le président d'Emmaüs France, est sans doute le mieux placé pour nous dire que les acteurs associatifs jouent un rôle essentiel dans la prise en charge des ris-

ques sociaux, mais ne peuvent se substituer à l'Etat. Ecoutons Martin Hirsch : « La glorification par les responsables politiques du rôle joué par les associations, notamment dans le domaine de la lutte contre la pauvreté et la précarité, masque parfois une volonté de justifier le retrait ou l'inaction. Ce sont des coups de chapeau alibi dont il faut se méfier. A l'inverse certains acteurs associatifs attendent parfois de l'Etat qu'il leur confie toujours plus de missions pour faire vivre leurs propres structures et ils voient d'un mauvais œil l'Etat jouer tout simplement son rôle ! Il est donc essentiel de bien définir la place de chacun et de commencer par rappeler que l'action associative et caritative, même fortement médiatisée serait vaine si les systèmes de protection collective n'existaient pas »[9].

Les associations d'action sociale centrée d'abord sur la France, comme Emmaüs, ATD quart monde ou le Secours Catholique, se sont peu à peu internationalisées et ont rejoint sur le terrain mondial des associations directement créées pour la solidarité internationale, comme Médecins sans frontières, le CCFD, Agir contre la faim, Handicap international et nombre d'organisations plus importantes encore, mais d'origine anglo-saxonne, comme OXFAM, WWF, Amnesty international. Les ONG ont fait entrer le monde associatif dans la politique internationale. De la guerre du Biafra au tournant des années 1970, au gazage des Kurdes d'Irak en 1990, le thème de l'ingérence humanitaire a été le fait d'ONG internationales d'urgence. La défense des droits humains à l'échelle internationale a été menée avec éclat par des ONG internationales. Le mouvement anti-mondialiste, devenu par la suite, sous influence chrétienne, alter-mondialiste, a révélé ce rôle de la vie associative à l'échelle mondiale. Peu à peu, l'habitude fut prise de faire place aux ONG de solidarité internationale et de défense de l'environnement lors des rencontres internationales[10].

Face au grave déséquilibre entre l'organisation politique du monde qui repose encore sur les Etats nations[11] et un système économique mondialisé[12], se cherche une nouvelle gouvernance à laquelle participent les ONG, à côté d'autres acteurs. Ainsi les grandes agences de l'ONU et leurs conférences très médiatisées, les multinationales[13], le réseau des grandes villes du monde, tissent les éléments de la mise en place d'une nouvelle gouvernance où les ONG jouent un rôle non négligeable en représentant les

9. « La protection sociale, l'Etat et les associations » Entretien avec Martin HIRSCH, *Alternatives économiques*, n° 246, avril 2006, p. 72.

10. Notez les protestations illustrant l'échec de la conférence de l'OMC à Seattle en 1999, et leur violence, avec la mort d'un jeune militant à Gênes lors du sommet du G 8 en 1991, ainsi que les invitations aux conférences de l'ONU à Rio de Janeiro en 1992, et de Johannesburg en 2002.

11. Ils étaient une cinquantaine au moment de la création de l'ONU à la fin de la seconde guerre mondiale. Ils sont maintenant plus de 200.

12. Voir l'analyse qui en est faite par Suzanne BERGER dans son ouvrage, *Made in monde. Les nouvelles frontières de l'économie mondiale*, Paris, Le Seuil, 2006.

13. Les 100 principales multinationales font 60 % du commerce mondial.

aspirations multiples et complexes des sociétés. Mais une telle situation a ses paradoxes. On voit la Banque mondiale louer le micro-crédit et les micro-réalisations des organisations de solidarité internationale (OSI), tandis que ces dernières rappellent que l'essentiel serait l'allègement, voire la suppression, d'une dette publique qui bloque les grands investissements et que le financement des équipements de base et des grands projets (accès à l'eau, assainissement, routes) sont des éléments stratégiques de l'avenir du développement.

Les motivations de l'engagement associatif

Si nous passons du paysage collectif à la motivation des individus, la complexité n'est pas moindre. Sans doute y a-t-il toujours place dans le monde associatif pour la foire aux vanités : la reconnaissance sociale d'une présidence, l'espérance d'une décoration, voire, de façon plus substantielle, un emploi dans un cabinet ministériel. Mais au-delà des satisfactions narcissiques, la gestion bénévole ou salariée des associations requiert une somme remarquable de compétence et de dévouement, ainsi que du courage physique et moral, c'est-à-dire un engagement personnel très profond dont la solidité s'appuie directement pour le chrétien sur sa foi et son espérance. Les problèmes de trésorerie, de fiscalité, de recrutement, de constitution de réseaux mobilisent le souci des responsabilités et les exigences d'expertise.

Les administrations et les partis politiques font grand usage de ce milieu associatif et il se produit une importante interaction : certaines lois sont issues de la réflexion et de l'expérimentation associative, telle celle sur le RMI (revenu minimum d'insertion) en France. Le dynamisme du secteur touristique serait inexistant sans les associations. Cette complexité croissante due aux nouvelles dimensions de l'intérêt général n'a pas été comprise par le conseiller à la Cour des Comptes Pierre Kaltenbach dans son pamphlet sur les associations lucratives sans but[14].

14. P. KALTENBACH, *Associations lucratives sans but*, Paris, Denoël, 1995.

Certes, la finalité de certaines associations relève plus de l'intérêt mutuel, c'est-à-dire d'une morale close, comme dirait Bergson, que de l'intérêt général, comme ces initiatives qui se constituent pour tenter d'empêcher le passage d'une autoroute ou la construction d'un immeuble à destination de publics so-

15. *Not In My Backyard*, c'est-à-dire « pas dans ma cour ».

cialement discriminés, qui risquent de troubler la vie quiète d'un quartier. C'est le phénomène NIMBY, bien connu des aménageurs urbains[15]. Mais, au-delà des crispations égoïstes, la participation associative peut aider par le dialogue et la confrontation à la prise de conscience des enjeux plus larges qui concernent l'intérêt général.

16. « L'expérience vécue par les donateurs. Mais pourquoi donne-t-on ? » *Economie et Humanisme*, n° 375, décembre 2005, p. 27.

Il n'est pas jusqu'au donateurs eux-mêmes, qui ne s'ouvrent à de nouvelles dimensions de leur solidarité. Dans un numéro d'*Economie et Humanisme* faisant le bilan du Tsunami un an après la catastrophe, Alain Mergier, directeur de l'Institut Wei Opinion, s'interroge sur l'expérience vécue par les donateurs français qui furent, avec d'autres peuples favorisés, particulièrement généreux. Elle serait à comprendre dans un contexte caractérisé par un sentiment croissant de vulnérabilité individuelle. Au fur et à mesure de l'arrivée des informations sur l'ampleur du désastre, il serait apparu de façon intuitive que cette catastrophe localisée devenait la catastrophe de l'humanité dans sa globalité. « Aussi, écrit Alain Mergier, le public est-il passé de la compassion pour autrui à la déstabilisation de soi. La rencontre de la fragilité humaine et du sentiment de précarité sociale fut le déclencheur d'une micro-dépression individuelle vécue collectivement »[16].

D'où les questions : « Que puis-je faire pour résoudre cette déstabilisation que le tsunami me fait vivre ? Comment puis-je aider ? A qui puis-je donner ? ». Ainsi un collectif mondialisé se nourrit-il de l'expérience individuelle. Mais d'autres interprétations sont possibles. Beaucoup de donateurs dont le geste était inspiré par le sentiment d'urgence ont accepté que leurs libéralités soient employées pour des actions de développement à long terme. On ne puise pas en vain dans le fond de la générosité humaine.

17. Pour les références et une analyse, voir l'article de Valérie BECQUET « Les jeunes et la vie associative : attraits et usages », dans la *RECMA* n° 294, de novembre 2004.

Les Français ont une bonne opinion du secteur associatif et expriment leur confiance dans ses acteurs. Plusieurs enquêtes le confirment : celles faites au moment du centenaire de la loi de 1901, une enquête du CREDOC en 1999 et un sondage du CSA en 2001[17]. Il en ressort que l'engagement associatif attire en particulier les jeunes et que leurs pratiques ne se limitent pas au sport et à la culture. Ils y voient également un lieu d'apprentissage citoyen et d'ouverture aux autres.

L'associatif dans la dialectique du proche et du lointain, du local et du global

On connaît la formule « le pain que je mange c'est du matériel, le pain que je partage, c'est du spirituel ». Quand l'intérêt pour soi s'ouvre à l'intérêt pour autrui, il se socialise, il s'universalise, il se spiritualise. Mais il y a le prochain proche et le prochain lointain, que le philosophe Paul Ricœur appelait le *socius*[18]. Le prochain se rencontre ; le *socius* s'atteint à travers les institutions. Le prochain est plus intime, plus exclusif, tandis que le *socius* est plus abstrait et plus vaste. Le prochain, c'est la parabole du bon samaritain, celui qui se fait proche ; le *socius*, c'est l'histoire des hommes et des sociétés. Le prochain se touche dans les relations courtes des contacts de personne à personne ; le *socius* s'expérimente à travers l'effort pour bâtir des structures plus justes. Cette dialectique du proche et du lointain ou du prochain et du *socius* éclaire tous les problèmes de gestion de nos liens sociaux et l'association est au cœur de cette dialectique.

18. Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Paris, Le Seuil 1967, p.113-127.

Avec la mondialisation, cette dialectique du proche et du lointain tend à prendre une autre forme. Nombre d'ONG ont adopté le slogan, il faut « penser global et agir local ». Dans son ouvrage *La démocratie en miettes*, Pierre Calame propose de renverser la formule et de « penser local pour agir global »[19]. Président de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme (FPH), qui a accumulé de nombreuses expériences de développement à la base et réfléchi sur les raisons de leurs échecs et de leur succès, il en trouve la cause dans le principe de la subsidiarité active.

19. Pierre CALAME, *La démocratie en miettes*, Paris, Editions Descartes et Cie, 2003, p. 271-286.

Ce principe suppose non seulement la liberté d'action des personnes directement concernées par les problèmes soulevés sur un territoire particulier, mais aussi le soutien des autres instances sur la base de principes communs d'intervention pour tenter de répondre aux besoins à satisfaire selon des objectifs bien identifiés. Les acteurs de base de l'action sont l'entreprise, le quartier, la ville, l'association et les principes communs sont ceux de l'intérêt général et du bien commun, de la coordination des interventions et des processus de participation[20].

20. Cette philosophie a animé à Lyon le Forum social pour une mondialisation responsable qui a réuni 2000 personnes du 25-28 octobre 2006.

L'engagement associatif entre désormais dans le jeu de la mondialisation et de l'invention d'une nouvelle gouvernance. Loin d'être un substitut à un engagement politique jadis interdit aux catholiques français, il peut aussi s'offrir comme une forme d'action dont le père Lebret disait qu'elle était une marche vers Dieu[21].

Hugues PUEL

21. L.J. LEBRET, *Action, marche vers Dieu*, Editions ouvrières. Economie et Humanisme, Paris, 1949.

Jean-Pierre GUILLON

Homme de contact et de convictions, Jean-Pierre GUILLON est PDG de la société de conseil Résalliance et président du MEDEF dans la région Nord Pas-de-Calais. Il a rénové le siège de l'union patronale, le rebaptisant « Entreprises et Cités ».

Entrepreneur chrétien : oxymore ou pléonasme ?

Economie et christianisme

Qui a été le premier entrepreneur chrétien ? A bien des égards, on pourrait considérer que le titre revient à Saint Paul. Le premier – ou parmi les premiers, il s'est trouvé confronté à la nécessité d'organiser des sociétés humaines qui soient conformes à la parole du Christ. Le premier, il a dû faire face à cette énigme fondamentale : à partir d'un message qui, à première vue du moins, s'adresse d'abord et essentiellement à l'individu, comment s'y prendre pour bâtir une société, c'est-à-dire un ensemble de codes et de règles de vie destinés à réguler les relations entre les personnes, mais aussi à assurer leur subsistance quotidienne ?

Le Christ, en effet, semble professer un désintérêt explicite vis-à-vis de la chose publique. Aujourd'hui, un entrepreneur ou un économiste trouverait sans doute l'agenda fixé aux apôtres bien peu favorable à la productivité de la pêche dans le lac de Tibériade (si l'on excepte l'épisode de la pêche miraculeuse), ni à la bonne tenue des registres fiscaux en Palestine romaine… Et pourtant, une fois le Messie monté aux cieux, et tandis que la Parole commence à se répandre, il fallut bien organiser, jour après jour, la vie matérielle des premiers chrétiens. Les questions que Paul se pose à ce moment-là, sur la meilleure façon de concilier exigence spirituelle et efficacité quotidienne, sont, d'une certaine manière, les mêmes que celles que se pose, encore aujourd'hui, l'entrepreneur chrétien.

Chrétien à temps partiel ?

Pour ce dernier, comme pour tout chrétien, l'objectif, le sens, reste bien l'accomplissement du message christique, l'achèvement de la création, l'amélioration progressive de l'Homme. Mais en tant qu'entrepreneur, il est responsable d'un outil économique. Comme Saint Paul, il est quotidiennement confronté au défi très concret qui consiste à résoudre, souvent au cas par cas, les contradictions qui peuvent apparaître entre son horizon spirituel et les exigences de la vie terrestre en communauté.

La tentation est souvent forte de résoudre cette tension par un partage du temps de travail : entrepreneur la semaine, chrétien le week-end. Une telle attitude n'est pas cynisme,

elle est plutôt résignation. Elle dissimule une forme de dualisme, opposant un monde terrestre dans lequel il est vain de rechercher la perfection à un monde céleste inaccessible. C'est à mes yeux la négation de l'idéal chrétien, qui veut précisément que nos actions, filles de notre libre arbitre, aient un sens et un impact sur le monde ; nos actes ne sont pas indifférents, c'est pour moi le sens même de la foi chrétienne. Etre chrétien, c'est avant tout agir, agir sur le monde, sur notre environnement, sur nous-mêmes, sur notre prochain.

Cité de Dieu, Cité des Hommes

Sans prétendre entrer dans la technicité du débat théologique, on est tenté de comparer cette opposition entre contraintes matérielles et idéal céleste à la dichotomie entre Cité des Hommes et Cité de Dieu développée par Saint Augustin. Etre un entrepreneur chrétien suppose de savoir faire, au quotidien, la synthèse entre les exigences de ces deux Cités. Cela implique, peut-être, de prendre ses distances par rapport à cette vision augustinienne du monde.

Le lecteur profane de Saint-Augustin sait que, pour l'évêque d'Hippone, il n'y a pas de contradiction entre la foi chrétienne et, par exemple, le métier de légionnaire. Mais ce qui légitime cette proposition, c'est l'obéissance à l'autorité, à l'ordre terrestre de la Cité des Hommes. Or, c'est là, à mon sens, une autre façon d'être chrétien à temps partiel ; le fait d'obéir à l'autorité exonère le légionnaire du respect du 6e commandement (« tu ne tueras point »). Pour ma part, je ne crois pas que le simple fait de respecter les lois en vigueur exempte l'entrepreneur – ou qui que ce soit d'ailleurs, chacun étant l'entrepreneur de sa propre vie – de tendre vers l'accomplissement du message du Christ.

Le contexte politique actuel ressemble plus à celui qu'à connu Saint Paul qu'à celui dans lequel évoluait Saint Augustin : le christianisme n'est plus religion officielle, et l'autorité ne dérive plus sa légitimité de Dieu. Le chrétien d'aujourd'hui ne peut plus, en quelque sorte, se décharger sur les pouvoirs publics d'une partie de sa responsabilité. C'est ce qui rend le rôle de l'entrepreneur aussi crucial dans notre société. L'entreprise est sans doute aujourd'hui le principal vecteur de changement ; sur son animateur repose une responsabilité à la dimension de ce pouvoir de transformation.

L'entrepreneur, donneur de sens

Pour l'entrepreneur chrétien, le fonctionnement de l'entreprise et le message chrétien ne s'opposent pas : ils n'ont pas la même fonction. L'entreprise est un outil, dont le profit est l'un des mécanismes et l'une des conditions d'efficacité ; le message chrétien donne le sens. Or, la mission du chef d'entreprise, c'est précisément de donner du sens. Son rôle consiste à

articuler entre elles les actions de plusieurs individus afin de produire une action commune, irréalisable par un homme seul.

Transformateur du réel, le chef d'entreprise a depuis la fin du Taylorisme acquis l'expérience d'un management qui place l'Homme au centre de la finalité de l'entreprise. Chacun est simultanément citoyen, consommateur, salarié – ou entrepreneur. L'action de l'entreprise n'est donc pas dissociable de son environnement, qu'elle transforme et qui la transforme.

Pour l'entrepreneur chrétien, le compromis avec le réel n'est pas compromission ; agir sur le monde n'implique pas une dégradation, un abandon de ses principes éthiques. L'entreprise est au contraire un outil de progrès qui nous donne la faculté de différencier notre action de toute autre. Nous nous situons alors dans une démarche d'intérêt général, fondée sur la force de conviction. Nous partageons avec la société politique la finalité de l'homme dans la Cité des Hommes en portant, en ce qui nous concerne, le projet de la Cité de Dieu.

Quel sens a l'entreprise ?

L'exemple du légionnaire d'Augustin amène à se poser cette question éthique essentielle : quel est le sens de l'activité de l'entreprise, et sa finalité particulière est-elle compatible avec le message chrétien ?

Encore une fois, l'entreprise est un outil ; on pourrait considérer qu'elle n'a d'autre valeur éthique que celle de la cause qu'on choisit de lui faire servir. Elle a cependant une vertu propre, en ce qu'elle répond à l'une des préoccupations explicites de Saint Paul : assurer la subsistance du groupe. Elle y répond micro-économiquement par les emplois qu'elle crée, et macro-économiquement par les richesses qu'elle dégage et qui financent systèmes sociaux et services publics. A cet égard, l'entreprise relève bien du souci paulinien de pérenniser la communauté ; l'entrepreneur n'attend pas la fin du monde, il est dans la construction de l'avenir.

Bien évidemment, le fait de créer de la valeur n'exonère en rien l'entreprise de sa responsabilité vis-à-vis de ses salariés comme de son environnement. Mais la première mission de l'entrepreneur, et *a fortiori* de l'entrepreneur chrétien, c'est bien d'assurer la pérennité et le développement de son entreprise, au bénéfice de ceux qu'elle fait vivre et qui la font vivre – les salariés – comme de ceux auxquels elle rend service – les clients.

Sens et management

Concrètement, cette capacité d'action de l'entrepreneur chrétien sur son environnement peut s'exprimer de façons extrêmement diverses.

Dans la vie quotidienne de l'entreprise, elle peut se manifester par un management qui privilégie le sens sur la décomposition mécanique des tâches, la mission sur la structure, l'animation sur le disciplinaire, la motivation sur la sanction. Autrefois garant du respect des procédures, le manager est aujourd'hui celui qui donne la direction, qui raconte l'histoire. Plus un collaborateur se sent librement impliqué dans sa tâche, plus il est efficace.

C'est doublement important : d'abord, parce que pour le chrétien, l'homme est intrinsèquement libre. Ensuite, parce que pour l'entrepreneur, il ne suffit pas d'avoir de bonnes intentions, il faut savoir les transformer en actes. Autrement dit, le « christianisme » d'une entreprise ne se mesurerait pas seulement à la conformité de son action au message chrétien, mais aussi à son efficacité dans la mise en œuvre.

A l'échelle d'un territoire que je connais bien, celui du Nord/Pas-de-Calais, d'innombrables initiatives d'entrepreneurs démontrent à qui en douterait encore que logique économique et service du prochain ne sont en rien incompatibles. Simplement, leur compatibilité s'organise. C'est le travail de l'entrepreneur chrétien.

En 1994, j'ai été le cofondateur d'une association qui s'appelle aujourd'hui Alliances pour la Responsabilité Sociale et Environnementale des entreprises. Cet organisme – par ailleurs sans aucune attache confessionnelle – s'est fixé pour tâche de recenser et récompenser chaque année des entreprises qui, dans leur fonctionnement économique, ont su intégrer des mécanismes générateurs d'effets bénéfiques pour la société : insertion de personnes éloignées de l'emploi, protection de l'environnement, développement du lien social, de la connaissance mutuelle…

L'apport considérable de cette démarche a été, entre autres, de démontrer par une profusion d'exemples l'efficacité redoutable de l'entreprise comme moteur d'intérêt général. Le plus instructif est sans doute de constater que les entrepreneurs primés, au-delà de leur diversité, ont tous en commun de ne pas être simplement animés de bonnes intentions. L'action « responsable » qu'ils mettent en œuvre dans leur entreprise n'est pas un luxe qu'ils se permettent en ponctionnant sur la valeur créée : c'est une valeur supplémentaire.

Sens et action collective

Même si je crois profondément aux vertus de l'exemplarité, il est évident qu'on ne peut se satisfaire d'actions isolées. D'où l'importance de tous les processus collectifs qui permettent de capitaliser ces initiatives, de les reproduire, d'en élargir l'horizon et les dimensions. C'est toute l'action que je me suis efforcé d'animer depuis 20 ans dans le Nord/Pas-de-Calais, en accompagnant les mutations d'un patronat de tradition chrétienne et depuis longtemps sensible à la question de sa responsabilité.

L'histoire de l'organisation que je préside, Entreprises et Cités, est celle de la transition qui s'est faite, dans notre région, d'un paternalisme « de droit divin » à une véritable culture collective d'entreprenariat. Le point commun à tous les entrepreneurs de cette mouvance nouvelle, c'est d'avoir compris que leur développement économique n'était possible qu'en symbiose avec la société dans laquelle ils évoluent. Chrétiens ou non, ils ont intégré le fait que leur action était vouée à avoir un sens, en les liant indéfectiblement à la communauté des hommes.

Ma foi d'entrepreneur ne m'intime pas de sauver mon âme avant tout : elle me pousse à vouloir faire avancer les choses, à apporter humblement mais sûrement ma pierre à la Création. C'est ainsi, en tout cas, que m'apparaît le message du Christ : comme un programme d'action et de transformation de l'homme et du monde.

Jean-Pierre GUILLON

Le frère Jean Claude LAVIGNE est dominicain. Longtemps engagé à l'association *Espaces*, il est l'auteur avec Yvan DROZ d' *Ethique et développement durable* (Karthala, 2006).

Jean Claude LAVIGNE

Les enjeux du développement durable

Les élections présidentielles vont avoir lieu dans quelques semaines. La question du style de développement et du mode de vie que nous voulons pour notre pays et pour le reste du monde aura été rarement débattue. Peu de candidats, sauf un peu bien évidemment chez les Verts, ont parlé de décroissance, de développement durable, d'éco-développement, au-delà de la démagogie pour récupérer quelques voix. Est-ce parce que ces thèmes ne sont pas électoralement porteurs ou parce qu'ils remettent trop radicalement en cause notre société et son fonctionnement ? Peut-on longtemps encore faire l'impasse sur une réflexion en profondeur sur nos styles de vie collectifs et dire qu'on fait de la politique ?

L'interrogation sur nos styles de vie dépasse le champ du politique pour questionner le rapport à la « Terre patrie »[1], la possibilité de son devenir et du devenir des humains qui se sont développés à partir d'elle. Il en va là, au delà du catastrophisme facile et manipulateur, d'enjeux d'éthique globale par rapport à l'avenir[2] et de questions eschatologiques, du juste rapport à la création et au temps, questions centrales en théologie.

1. Edgar MORIN et Anne-Brigitte KERN, *La Terre patrie*, Seuil, Points, 1996.

2. Hans KÜNG, *Projet d'éthique planétaire,* Seuil, 1991.

L'interrogation sur nos styles de vie dépasse le champ du politique pour questionner le rapport à la « Terre patrie ».

Si le discours de la décroissance est différent de celui du développement durable, les deux approches ont en commun un questionnement sur nos manières d'être au monde en tant que consommateurs et producteurs. Si la décroissance s'intéresse surtout à la consommation, à l'impérieuse nécessité de réduire celle-ci, la réflexion sur le développement durable est plus globale

et prend en compte une plus grande diversité de mécanismes et en particulier le phénomène de la mondialisation néo-libérale.

Le développement durable plonge ses racines théoriques dans une double tradition : celle de la réflexion économique et celle du rapport entre l'humanité et la nature.

La réflexion économique a d'abord exclu le temps de ses préoccupations pour s'intéresser aux équilibres spontanés des marchés, puis elle a découvert les cycles et les crises ; la théorie de la croissance (sensée donner une image du progrès) concernait le court terme et ses possibles causes dans les anticipations des acteurs (l'investisseur privé ou public), ou dans les mécanismes de la demande. Il a fallu attendre les années 60 pour qu'une réflexion sur le long terme commence. Le Père Lebret[3] et François Perroux ont joué un rôle non négligeable dans cette recherche. Ce long terme permettait d'aborder le développement, les changements lents de structure, les modifications progressives des niveaux et modes de vie. Mais avec l'intensification de la mondialisation, l'économie est revenue à ses analyses a-temporelles laissant aux sociologues et anthropologues l'analyse des temps longs. Les théories sur les échanges internationaux, sur la libéralisation et la dérégulation, sont les champs privilégiés des économistes contemporains, d'autant plus que l'hypothèse d'une approche marxiste semble être devenue totalement obsolète.

3. Le Père LEBRET, dominicain, 1896-1966, fut le fondateur d'« Economie et Humanisme », et l'inspirateur de l'encyclique de Paul VI *Populorum progressio.*

Ce repli théorique s'accompagne pour certains acteurs économiques d'une grande efficacité pratique et financière (les grandes entreprises mondialisées) mais pour un très grand nombre d'humains, elle signifie perte d'emplois, surcroît de productivité à fournir, précarité, flexibilité contrainte… même si elle offre un plus grand nombre de biens à ceux qui peuvent y accéder (produits électroniques, habillement…).

Cette exclusion sociale à dimension planétaire s'accompagne d'un questionnement sur la possibilité, pour les théories libérales qui s'appuient sur la seule régulation par le marché, d'assurer un bien-être pour tous, un bien commun planétaire et non pas les intérêts de quelques-uns. Les alter-mondialistes constituent une mouvance qui se pose ces questions, et recherchent une autre manière de vivre et d'investir, de produire et de

consommer, de se soigner et de se nourrir… par des chemins différents qui convergent plus ou moins[4].

L'autre tradition où s'origine le développement durable s'appuie sur l'observation de l'évolution des rapports entre les humains et la terre (au sens large). Ils observent les techniques de mise en valeur de la terre pour satisfaire les besoins des humains et leur prodigieuse transformation ; ils voient dans cette évolution une constante volonté non seulement de maîtriser la nature mais une tentative de substitution : les humains veulent se libérer de la terre et des contraintes qu'elle semble imposer : contraintes climatiques (irrigation, neige artificielle, serres), contraintes d'espaces (récoltes multiples, maturations accélérées, culture hors-sol), contraintes biologiques (OGM).

Cette tentative de dominer de plus en plus, puis de ne plus dépendre de la terre mais d'assujettir définitivement cette dernière, s'accompagne d'une productivité de plus en plus grande mais aussi de mécanismes d'abord non pris en compte puis, devant leur ampleur, analysés et plus ou moins mitigés : pollutions, dégradations, déforestation, salinisation… Au fur et à mesure que le rapport humains/nature se transforme, des phénomènes inédits apparaissent, phénomènes qu'on ne peut pas encore analyser avec rigueur, faute d'outils de mesure pertinents, puisque ces phénomènes résultent de processus très anciens et très lents, mais irréversibles : changements climatiques, disparition de la mer d'Aral, désertification… Puis des accidents prennent de l'ampleur : Tchernobyl, Bhopal, marées noires, Face à cela, différents mouvements s'organisent pour alerter (avec Ralph Nader, B. Commoners) et proposer des alternatives (comme le firent Ivan Illich, Ignacy Sachs – père de l'éco-développement).

La mouvance écologiste, dans sa grande diversité qui va des anti-humanistes de la deep-ecology (Neasse) à l'écologie politique en passant par les protecteurs de la nature, analyse ces phénomènes de dégradation et recherche des nouvelles technologies moins destructives, des manières de recycler, de réduire la vulnérabilité de la planète, de conserver la biodiversité…

Au carrefour de ces deux traditions, un mouvement d'opinion encore flou composé d'alter-mondialistes et d'écologistes mais aussi de partisans d'une régulation socio-politique mon-

4. Cf. le forum mondial de janvier 2007 à Nairobi.

diale (comme les Nations Unies), d'exclus de la croissance et de consommateurs mécontents de leur nourriture… rassemble ceux qui sont de plus en plus convaincus qu'il faut chercher une autre politique, un « autre monde »[5], une autre manière de vivre ensemble sur une unique planète. Ils militent pour la prise en compte que nous sommes tous liés les uns aux autres par les systèmes techniques, financiers et de communication et qu'on ne pourra plus vivre sans un grand changement dans les rapports sociaux et les relations à la Terre. Certains sont plus absolus et appellent à une déconnexion[6], mais les plus faibles ne seront-ils pas les victimes de cette rupture et les éternels perdants ?

5. C'est la manière de poser le problème des Forums sociaux mondiaux : Porto Alegre, Mumbay, Bamako, Nairobi…

6. Les partisans de la décroissance sont proches de cette tendance. Ainsi Serge LATOUCHE propose de sortir du credo du développement et de « l'économicisation » du monde.

Une partie de ce mouvement d'opinion se rassemble autour de la notion de développement durable. Cette notion a déjà une vingtaine d'années. Suite aux grandes conférences des Nations Unies touchant à divers aspects de l'avenir de la planète[7] perçue comme un village global, un rapport a été demandé à Mme Gro Brundtland. Dans le style des grands documents des Nations Unies, elle a publié *Our common future* en 1987 et c'est là qu'est faite référence, pour la première fois de manière explicite, au développement durable.

7. En particulier celui de Stockholm en 1972 sur l'environnement et celui de Vienne en 1983 sur la couche d'ozone.

A partir d'un bilan critique du style de développement retenu jusque-là sur les ressources rares (en particulier l'énergie), sur l'urbanisation, sur le système productif, Mme Brundtland propose une série de changements qu'elle met sous la bannière du développement durable dont l'objectif est une double solidarité : synchronique entre pays riches et pauvres[8] et diachronique entre générations. Le développement durable doit pouvoir satisfaire les besoins de la génération présente actuellement sur cette terre mais de telle manière que celle-ci n'obère pas la possibilité pour les générations à naître de faire la même chose. Il s'agit donc concrètement de lutter conte la pauvreté présente tout en sauvegardant la possibilité d'un vrai développement pour les générations futures.

8. Avec la reconnaissance que les pauvres et les riches se trouvent dans les deux « blocs ».

Il s'agit donc de toute autre chose qu'un verdissement de l'économie capitaliste[9] ou d'une volonté de conserver la nature. Certes, ces postures existent dans de nombreux plans de développement qui s'intitulent « plan de développement et d'aménagement durable », mais elles sont des caricatures du projet initial qui vise un vrai changement social (une plus grande efficacité

9. Comme le croient trop facilement les tenants de la décroissance, comme Serge LATOUCHE (*Le pari de la décroissance,* Fayard, 2006).

dans l'éradication de la misère) et la reconnaissance des droits à vivre des générations à venir (la prise en compte de l'environnement). L'approche du développement durable est donc à la fois une action sur le présent et les problèmes qu'il faut affronter maintenant et une préoccupation de sa compatibilité avec l'avenir, sans que ce dernier soit déterminé de manière précise.

Le développement durable est une manière de prendre en compte le futur dans le présent. Cette manière de voir avait déjà été pressentie par le père Lebret dans *Le Manifeste pour une économie humaine* [10] et reprise dans *Populorum progressio* [11] : « Héritiers des générations passées et bénéficiaires des travaux de nos contemporains, nous avons obligations envers tous et nous ne pouvons nous désintéresser de ceux qui viendront agrandir après nous le cercle de la famille humaine », mais elle n'avait pas été prise en compte à cette époque marquée par le productivisme.

Ce regard nouveau invite à une approche multidisciplinaire du développement et par là même déplace la notion de politique. Le développement durable est la recherche d'un système à la fois socialement juste, environnementalement stable, historiquement durable[12] et humainement stimulant. Ce dernier aspect qui rapproche le développement durable et l'économie humaine de Lebret est de plus en plus intégré dans les préoccupations des partisans de ce style de développement[13]. De multiples innovations de la part de la société civile émergent dans cette dynamique au carrefour des préoccupations de justice sociale, d'environnement, de durabilité et de déploiement des potentialités humaines : investissement et épargne socialement responsables, consommation et commerce équitables, entreprise citoyenne et solidaire, codes de bonnes pratiques pour les entreprises, nouvelles technologies économes, recyclages et nouveaux matériaux[14], Ces innovations sociales contribuent à l'invention de nouveaux modes de vie et de participation à la vie en société.

Les Nations Unies qui ont pour une part initié la réflexion sur le développement durable ont organisé deux grands sommets mondiaux pour que les Etats passent de l'accord conceptuel à une mise en œuvre un peu plus active. Elles ont ainsi organisé deux sommets de la Terre, le premier à Rio (1992) et le second à Johannesburg (2002) sur ce thème. Dans cette perspective des

10. En 1942, LEBRET appelle à un développement qui respecte les rythmes biologiques.

11. Encyclique de Paul VI en 1967, au n° 17.

12. Il y a là un problème : *sustainable*, le terme anglais retenu par Mme Brundtland, signifie « équilibré et auto-reproductible dans le temps », alors que la traduction française de soutenable ne vise que sa reproduction dans le temps et la traduction en durable en fait quelque chose de fixe…

13. Voir particulièrement Yvan DROZ et Jean Claude LAVIGNE, *Éthique et développement durable*, Karthala, 2006, et les réflexions de Jean-Luc Dubois du groupe C3ED (Centre d'Economie et d'Ethique pour l'Environnement et le Développement), ou le livre de Jacques GENEREUX, *La dissociété*, Seuil, 2006.

14. *Novethic* est un des nombreux sites Internet traitant de ces thèmes.

outils – comme l'Agenda 21 – ont été proposés aux Etats pour mener à bien des politiques respectueuses de l'avenir en particulier environnemental. La France, à la suite d'autres Etats, a modifié le préambule de sa constitution le 1er mars 2005 pour intégrer la notion de développement durable à travers une Charte de l'environnement, mais cela a été peu discuté dans l'opinion publique. L'Union européenne définit, elle aussi, son modèle de développement comme étant le développement durable.

Au niveau des Etats, il faut le reconnaître, le développement durable reste largement une rhétorique, en particulier quant au développement économique et social ; quelques initiatives de protection de la nature, parfois de simples parcs servant de réserves pour la faune ou la flore, servent pour qualifier bien souvent un plan de développement traditionnel comme développement durable. Pour essayer de renforcer sa mise en œuvre, les Nations Unies ont repris le développement durable dans les 7e et 8e objectifs du Millénaire[15] et en ont fait une des grandes priorités planétaires.

15. OMD, Objectifs du Millénaire pour le Développement, définis par les Nations unies, à atteindre par tous les Etats avant 2015.

A Johannesburg, les projets les plus intéressants en matière de développement durable n'étaient pas ceux des Etats mais des entreprises transnationales à la recherche d'une nouvelle légitimité et d'une belle image de marque. Elles intervenaient dans le cadre de la nouvelle gouvernance mise en oeuvre par M. Kofi Annan voulant impliquer les acteurs vraiment efficaces dans l'aventure des Nations Unies. Cette intégration de la thématique par des transnationales a été vue comme une récupération du développement durable et comme le début de sa disqualification. En effet la notion de développement durable est critiquée comme n'étant pas assez radicale ni déconstructive du concept de développement (disent les tenants de la décroissance). C'est cependant sa position qui la rend praticable par tous les pays du monde – et pas seulement les pays « développés » – si la société civile se mobilise.

Cette mobilisation peut prendre ses origines en de multiples lieux, car notre style de développement est devenu insoutenable en de nombreux aspects, dont certains (la consommation et les déchets corrélés, l'habitat et les transports) sont mis en évidence à travers l'empreinte écologique : si tous les humains avaient le même mode de vie qu'un américain moyen, il fau-

drait cinq planètes. Nous ne pouvons donc pas continuer sans un changement radical, tant dans le système économique, que dans le système socio-culturel ou dans la manière de nous situer dans le temps et l'espace.

Cette globalité et cette radicalité des changements ne peuvent pas être mises en œuvre seulement à cause de la peur de la fin de ce monde, de la terreur face à la catastrophe finale par épuisement des ressources ou accidents écologiques planétaires, ou encore de l'angoisse face aux grands projets ou aux pandémies (après le VIH, la grippe aviaire, la maladie de la vache folle…) ; elles ne peuvent pas non plus être mises en œuvre seulement à la suite d'une analyse raisonnée et d'un calcul impassible des risques[16]. Il faut un support fort, de type spirituel, à un tel déplacement, qui viendrait compléter les précédentes approches, et ce support a quelque chose à voir avec la théologie.

16. Ulrich BECK, *La société du risque, sur la voie d'une autre modernité*, Fayard, 2002, et Hans JONAS, *Le principe de responsabilité : une éthique de la civilisation technologique*, Flammarion, 2001.

Cette dimension est fortement valorisée chez les écologistes américains contemporains (Matthew Fox et sa *creation spirituality*, Tom Hayden et l'*ecotheology*, Thomas Berry, Andrew Beath… et beaucoup d'autres réunis en particulier dans le *National Religious Partnership for the Environment*). Cela est moins sensible en Europe[17] alors que l'enjeu est très important en complément avec des options pour le développement durable pour des raisons politiques (anti-mondialisme), économiques, de santé, d'amour de la nature ou de plaisir de vivre.

17. Pour la spiritualité, voir Jean Claude LAVIGNE, *Habiter la terre, pour une spiritualité de la création*, Editions de l'Atelier, 1996, Jean-Marie PELT, *La Terre en héritage*, Fayard, 2000, et en théologie, surtout Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Cerf, 1988.

Si le volet de la lutte contre la pauvreté appartient à la tradition de l'Eglise et manifeste l'option préférentielle pour les pauvres, la destination universelle des biens doit être reprise et développée autour du thème du patrimoine commun de l'humanité. Ce patrimoine est mis en danger par des pratiques économiques et technologiques non respectueuses de l'environnement et excluant une large partie de l'humanité. Ces biens patrimoniaux (biens publics mondiaux) doivent être protégés contre l'invasion par le marché et l'intérêt privé de quelques-uns au profit du bien commun planétaire. Il y a donc, pour l'Eglise, un impératif d'alerte et de dénonciation mais aussi un appel à mettre en œuvre la vertu de prudence et celle de justice.

Ces biens, qui ouvrent aussi des droits d'accès pour tous les humains, ont été donnés à l'humanité par Dieu, le créateur.

Une théologie de la création, don de Dieu mais aussi lieu où l'humanité est appelée à développer son identité originale (par le travail, l'intelligence créatrice et sa capacité à s'émerveiller et à chercher à comprendre), doit aider à mieux situer la relation dynamique qui lie l'humanité à la création et au créateur lui-même[18]. Une théologie de l'alliance et d'un *shalom* doit compléter cette approche ; il s'agit d'insister sur la coopération et la non-violence qui doivent exister, en vue d'une fertilité qui permette un vrai développement, entre la planète et les humains, entre ces derniers et toute la création, présente et à venir (Gn 9). Ce souci de la fertilité de la planète invite à une gestion qui va au-delà de la seule approche économique et doit prendre en compte la vie dans sa globalité, vie qui procède de l'Amour du Père et qu'il convient de recevoir avec respect et joie.

18. Comme par exemple dans la lettre de Jean-Paul II pour la journée mondiale de la paix en janvier 1990.

Au carrefour de ces cheminements théologiques et spirituels, il convient de reconsidérer Rm 8, 19-23. « La création tout entière gémit en travail d'enfantement ». Le développement a à voir avec cette vie en émergence, le contraire de la mort et de l'usure de choses, œuvres « de celui qui l'y a soumise », résultant d'une « structure de péché »[19]. Un surcroît de vie est en route et touche tous les aspects de notre vie : la libération de la servitude, la rédemption du corps et l'entrée de notre humanité dans la gloire. Le développement durable dit cette espérance de libération hors des liens de la pauvreté et de la misère par un commun accouchement de la création « et de nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit » (Rm 8,23), et cela de génération en génération. Une approche par la thématique de la commune libération de l'humanité et de toute la création est susceptible de renouveler le débat interreligieux sur ces problèmes dans lequel les chrétiens sont toujours disqualifiés à cause de leur option trop anthropocentrique, et donc accusés de collaborer à la destruction de la planète[20].

19. Même si cette notion est à préciser (cf. Jean-Paul II dans *Sollicitudo rei socialis*), elle peut être utile pour signifier un rapport destructeur face à la nature, une « décréation ».

20. Par exemple chez Eugène DREWERMANN, dans *Le progrès meurtrier*, Stock, 1993.

L'approche théologique ne peut se centrer seulement sur la création ; elle doit prendre en compte la fin des temps, le risque de catastrophe, la dégradation de chaque chose et de chaque projet. Le développement durable prétend repousser les limites de l'usure de la planète et la réduction de ses capacités à porter de la vie et en cela il peut être une illusion prométhéenne ; il peut en sortir s'il transforme les limites en opportunités, en renouvel-

lement[21]. Ce volet, pour lequel nous espérons « un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Ap 21,1), est à inscrire dans l'espérance d'une transformation, d'un changement profond de réalité. La fin n'est pas, en régime chrétien, un drame pur mais l'annonce d'un autrement. La Mort n'a pas le dernier mot mais celui-ci est un mot de Vie, de vie ressuscitée. Cette dynamique du développement durable par l'attention qu'elle porte sur les risques et les dangers d'une terre devenant infertile ouvre à une autre manière de faire, et inscrit donc les limites dans une perspective de réconciliation et de vie nouvelle.

21. Sur ce point la réflexion de la commission 'Justice et Paix-France' est intéressante : *Notre mode de vie est-il durable ?*, Karthala, 2006.

Ces thèmes théologiques et spirituels devraient être une priorité dans une réflexion chrétienne sur la modernité et ses enjeux. Or, du moins dans l'espace francophone, cela n'est pas suffisamment fait. Les politiciens, percevant la radicalité des transformations dans les modes de vie exigées par le développement durable, évitent cette réflexion et par là-même poussent la politique en dehors des soucis fondamentaux et des urgences. Notre propre avenir sur cette terre est un des lieux privilégiés où religions et politiques ont quelque chose à se dire et à faire ensemble, il ne faudrait pas attendre trop longtemps…

Jean Claude LAVIGNE

Emmanuel GRANDHAYE

Emmanuel GRANHAYE est normalien, agrégé de philosophie et professeur dans un lycée de la région lyonnaise.

A propos de Bruno LATOUR
La Caverne, le Léviathan, le Prince

Bruno LATOUR est philosophe et sociologue, professeur à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris. Ses ouvrages sont traduits en plusieurs langues, et nombre de ses articles figurent sur son site (www.bruno-latour.fr). *Lumière & Vie* remercie vivement Emmanuel Grandhaye pour cette présentation de sa pensée, à la suite d'un séminaire avec l'auteur sur la parole politique à l'Agora Tête d'Or, le 27 janvier dernier.

Il est aujourd'hui de bon ton de constater la perte de crédibilité de la représentation politique et la crise traversée par nos modèles nationaux. On spécule sur l'avenir de la démocratie et sur la fin de l'Occident. Mais la conception moderne du politique et du social reste pour l'essentiel in-analysée, et l'on continue à mobiliser les concepts établis par la philosophie politique classique. À travers ses travaux, Bruno Latour revisite cette tradition de pensée, identifiant quelques-unes des distinctions établies par la modernité qui semblent ne plus être opératoires – si tant est qu'elles l'aient jamais été –, et qu'il s'agit de repenser ou de déplacer. Nous retiendrons trois grandes figures qui hantent les textes de Bruno Latour : la Caverne, le Léviathan, le Prince – Platon, Hobbes, Machiavel.

La modernité tend à distinguer « deux zones ontologiquement entièrement distinctes, celle des humains d'une part, celle des non-humains de l'autre »[1]. On trouve le mythe fondateur de cette partition des êtres au livre VII de la *République* de Platon (514a-517a) : l'allégorie bien connue postule un monde des vérités séparé radicalement du monde social où bavardent les prisonniers de la caverne. Aucune continuité entre ces deux mondes ; seul un petit nombre de Savants peut sortir de la caverne et y rapporter la vérité indiscutable qui fera taire les controverses des citoyens de l'ombre. Ce mythe platonicien n'est pas tout à fait innocent puisqu'il répartit « les pouvoirs en inventant à la fois une certaine définition de la Science et une certaine définition du politique »[2]. Les scientifiques doivent rendre compte d'une *nature* déjà unifiée, et attendant qu'on la découvre ; les politiques ont la charge d'une *société* constituée d'avance. Aux premiers de déterminer les *faits*, aux seconds de décider des *valeurs*.

1. B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991, p. 21.
2. B. LATOUR, *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris, 1999, pp. 23-32.

Cette séparation a pour conséquence de rendre impossible aussi bien la tâche des uns que celle des autres : on exige des scientifiques que le processus collectif de fabrication de faits ne mobilise pas de valeurs[3] ; on demande aux politiques de ne décider qu'à coup sûr, les poussant à instrumentaliser le travail scientifique par le biais de l'expertise. L'objectif sans cesse poursuivi par la modernité serait au fond la liquidation du politique, de son indécision, de son opacité[4] : séparer la Science du politique, pour intégrer le second à la première dans une totalité hiérarchisée d'objets sans risques.

Dans nos concepts de *nature* et de *société* s'est sédimentée cette partition ontologique du monde ; ils en sont devenus à ce point impraticables que Bruno Latour propose de reconstruire celui-ci[5] et d'abandonner celui-là[6]. La société ne doit plus être conçue comme un tout homogène donné contenant ses acteurs, mais « comme une construction ou une *performation* continuelle, accomplie par des êtres sociaux actifs qui passent d'un niveau à l'autre au cours de leur travail » : « les acteurs définissent pour eux-mêmes et pour les autres ce qu'est la société »[7]. Le politique ne peut donc compter sur aucun monde commun déjà constitué : il lui faut le composer progressivement.

Si représenter, rassembler ce qui est dispersé, produire de l'unité avec de la multitude, est la tâche première et sans cesse renouvelée du politique, c'est que le public est, comme se plaît à le rappeler Bruno Latour, un *fantôme*[8]. La chose publique ne saurait être astreinte à résidence dans une hypothétique *volonté générale* visant un *bien commun* connaissable *a priori* : les assemblées sont multiples – les parlements ne sont qu'une des techniques de représentation – et aucune ne saurait les intégrer toutes[9]. Le politique circule partout où il y a des assemblages et où le désaccord rassemble. La représentation politique n'est plus seule pour traduire les volontés de la multitude.

Il reste qu'aucune des assemblées multiples qui font la chose publique ne peut se passer d'effectuer pour son compte le travail de représentation qui compose l'acteur commun autorisé par la multitude. Pour agir comme un seul homme, la multitude doit se donner une forme qui la lie. On connaît celle proposée par Hobbes : le Souverain-Léviathan[10], qui n'est pas au-dessus du peuple ni d'une nature différente de la sienne, mais qui résulte seulement

3. Les *sciences studies* ont montré que l'activité des scientifiques en laboratoire ne répond pas à cette vision moderne de la Science, fixée dans l'épistémologie classique. Voir B. LATOUR et S. WOOLGAR, *La vie de laboratoire*, La Découverte, Paris, 1988, et B. LATOUR, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, La Découverte, Paris, 1989.
4. Voir l'analyse par B. LATOUR de l'argumentation du *Gorgias* dans *L'espoir de Pandore*, p. 275 *sq*.
5. B. LATOUR, *Changer la société. Refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 2006.
6. B. LATOUR, *Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 42 *sq*.
7. S. STRUM et B. LATOUR, « Redéfinir le lien social : des babouins aux humains », in *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Presses de l'Ecole des Mines de Paris, 2006, pp. 71-86.
8. Cf. W. LIPPMANN, *The Phantom Public*, Mc Millan & Co, 1925.
9. B. LATOUR, « From Realpolitik to Dingpolitik, or How to Make Things Public », in *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*, MIT Press / ZKM Karlsruhe, 2005, pp. 14-41.
10. « Ce *dieu mortel*, auquel nous devons, *sous le Dieu immortel*, notre paix et notre protection ». T. Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Sirey, Paris, 1971, p. 178.

d'une transsubstantiation de la multitude, devenue indissolublement forme et matière du corps politique. Le Léviathan du XXIe siècle n'est certes plus celui de Hobbes, et il est d'autant plus monstrueux qu'il est multiple : « il n'y a pas un Léviathan mais des Léviathans imbriqués les uns dans les autres »[11]. Mais tout autant que celui de 1651, il lui faut mobiliser les moyens pratiques permettant de rassembler durablement la multitude. En enrôlant des matériaux durables – outils, habitudes, règlements, lois, institutions, palais, armements, etc. –, le Léviathan grandit et stabilise le lien social.

On voit dès lors que le politique ne peut être séparé strictement des technologies, car c'est par leur mise en œuvre que se constitue la chose publique. En politique, il faut donc compter simultanément avec des alliés humains et des alliés non-humains, que l'on aurait préféré oublier : ces êtres auxquels la pratique politique nous lie – atomes, gênes, glaciers, etc. –, et qu'il nous faut bien considérer, quoi qu'on en ait, dans ce monde où il ne nous est plus possible d'externaliser les conséquences imprévisibles de nos actions.

Le défi est d'inventer une *politique des choses mêmes*, et c'est vers le *Prince* de Machiavel que Bruno Latour se tourne pour en chercher les prémisses. Quelle que soit leur taille, les multiples assemblées que traverse le politique – individus, ensembles, technostructures, collectifs, nations – forment autant de Princes. Chacune est engagée simultanément dans une multitude de combats qui la conduisent à choisir ses alliances et à désigner ses ennemis en fonction de son objectif principal. Alliés et ennemis sont provisoires : il s'agit de déterminer si telle association sera plus forte ou plus faible que telle autre. Les problèmes politiques sont au fond des problèmes stratégiques que les distinctions classiques – « est-ce social ou technique ? », est-ce humain ou non-humain ? – ne permettent plus de penser. Technologie et société ne peuvent être séparées, ce sont des « étiquettes différentes et erronées appliquées à un seul et même problème stratégique sérieux ». On aura toujours tendance à voir « des manœuvres politiques tortueuses *derrière* les technologies, alors que les socio-technologies permettent au Prince d'ajouter des moyens nouveaux et inattendus pour redéfinir son pouvoir »[12]. Alliances et luttes sont des effets que le Prince s'efforce d'obtenir pour que, par ces assemblages, dure l'assemblée. Or les alliés sont toujours étranges et étrangers ; et il faut pourtant bien négocier avec eux un monde commun[13].

Les nouveaux Princes mélangent donc, dans les mêmes stratagèmes, alliés humains et non-humains, selon les besoins. De même que l'ouvrage de Machiavel aspirait à « définir une position dans laquelle la marge de manœuvre des démocrates vertueux est au moins aussi importante que celle des tyrans », la *politique des choses mêmes* aspire à déjouer le piège dans lequel la modernité a enfermé la représentation politique en dissociant Science et

11. M. CALLON et B. LATOUR, « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il ? », in *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, *op. cit.*, pp. 11-32.
12. B. LATOUR, « Le Prince : Machines et machinations », in *Futur antérieur*, n°3, pp. 35-62.
13. B. LATOUR, *Un monde pluriel mais commun. Entretiens avec François Ewald*, L'Aube, 2003, p. 12 *sq*.

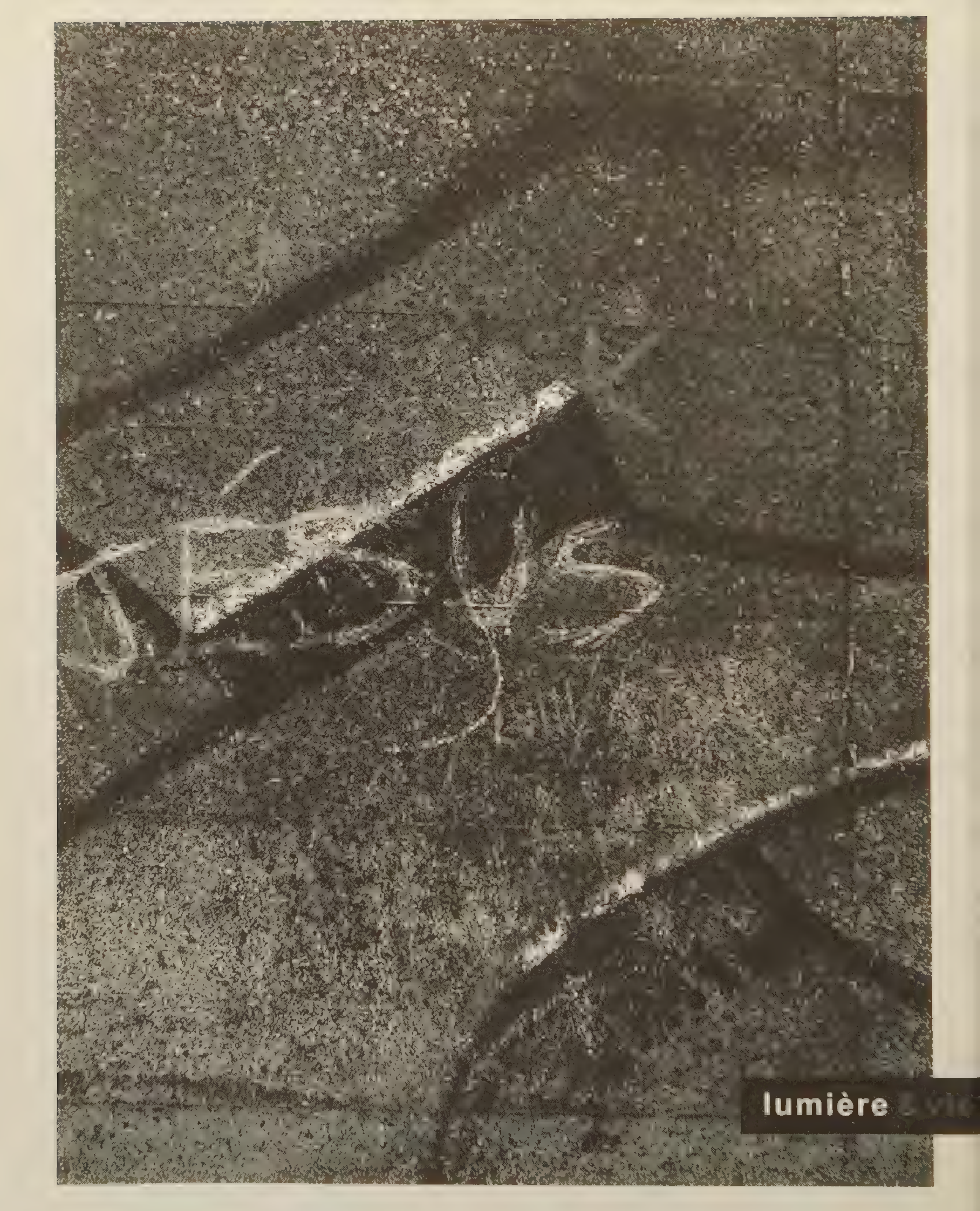
Société, la privant du même coup des moyens d'action socio-technologiques que les autres Princes modernes ont à leur disposition.

Il n'est bon politique qui ne soit bon stratège ; et Machiavel de rappeler que ni le vice ni la vertu ne peuvent être une règle de l'action politique. Le parler politique ne saurait échapper à cet impératif; vérité et mensonge ne sont pas les critères adéquats de sa véridicité, car il est courbé par la double exigence de la représentation et de l'obéissance. « Quelle est donc sa pierre de touche, son épreuve ? Il vise à faire exister ce qui, sans lui, n'existerait pas : le public comme totalité provisoirement définie. Ou bien ce public est tracé pour un temps, et la parole a dit vrai ; ou bien il ne l'est pas, et c'est à faux que la parole a été prononcée »[14].

Le politique a donc ceci de commun avec le religieux que la parole qu'il profère vise la production du lien commun et mobilise une certaine qualité d'écoute. Si s'arrêtent un seul instant les machines à « mouliner de la politique »[15] ou à « mouliner de la religion »[16], si on ne sait plus reconnaître la qualité de la parole proférée politiquement ou religieusement, les édifices se fissurent, les assemblages se défont. Produire groupements et regroupement, telle est la tâche jamais achevée qui fait le lot commun de ces deux régimes d'énonciation hétérogènes : tourments de la parole politique – tourments de la parole religieuse.

Emmanuel GRANDHAYE

14. B. LATOUR, « Et si l'on parlait un peu politique ? », in *Politix*, vol.15 n°58, pp. 143-166.
15. *Idem.*
16. B. LATOUR, *Jubiler – ou les tourments de la parole religieuse*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2002, p. 19.


lumière

Jacques PRÉVOTAT est professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Lille III. Il est l'auteur d'un ouvrage remarqué sur *Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation, 1899-1939* (Fayard, 2001).

Jacques PRÉVOTAT

L'Action Française : une tentative de récupération

La question de l'Action française offre à l'historien un cas frappant d'instrumentalisation d'une religion, le catholicisme, au service d'une cause politique, la cause royale. La conjoncture des premières années du XX[e] siècle, douloureuse pour l'Eglise de France, a rendu possible cette alliance entre de nombreux catholiques de France, élites comprises, et une ligue politique dont les chefs s'affichaient comme des incroyants convaincus, mais respectueux du catholicisme. L'expérience est brusquement interrompue par la papauté en 1926. Cette opération chirurgicale décidée au sommet est à l'origine d'une crise majeure du catholicisme français de l'entre-deux-guerres. Ses conséquences sont lourdes et se prolongent au-delà des années 1920. On l'abordera ici comme un paradigme des risques, des tensions et des difficultés inévitables, voire même bénéfiques, de tout rapport entre politique et religion.

I. Conjoncture politique et offre d'alliance

L'alliance qui s'ébauche autour des années 1900-1908 entre les élites catholiques et l'Action française n'est pas entièrement nouvelle : elle s'inscrit dans le prolongement de la rupture entre l'Eglise catholique et la Révolution française. La Troisième République revendique cet héritage et met en œuvre, dès les années 1880, les premières lois laïques relatives à la libération de l'institution scolaire, puis la législation hostile aux congrégations religieuses de 1901 à 1904, qui aboutit à la loi de Séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905). Les catholiques

vivent l'épreuve comme une série de reculs de leur influence et comme une négation de leur aptitude à diriger la nation. Faut-il rappeler que le premier gouvernement républicain en 1879, celui de Waddington, exclut les catholiques des postes ministériels pour une durée qui se prolonge presque jusqu'au milieu du XXe siècle ? Sur tous les fronts l'Eglise est présentée comme dépassée et vieillie, incapable de renouvellement et de répliques face à l'adversaire.

Telle est, du moins, la mentalité de nombre de catholiques, inconscients des changements considérables qui affectent la société française et la culture lors de la Belle Epoque, craintifs et inquiets devant leur temps. Malgré des initiatives dynamiques (abbés démocrates soucieux de traduire concrètement dans le monde ouvrier les consignes sociales du pape Léon XIII dans l'encyclique *Rerum Novarum* (1891), *Sillon* de Marc Sangnier, catholiques ralliés au régime républicain, rassemblés dans *L'Action libérale populaire*), les propositions de la ligue d'Action française tranchent et mobilisent. Fondée en 1898, en pleine affaire Dreyfus, et donnant au combat antidreyfusard une fougue et une alacrité, qui rendent caduques les efforts des notables de la Ligue de la Patrie française, l'Action française séduit par sa doctrine et par son goût de l'action. Charles Maurras (1868-1952) est son chef intellectuel : il expose dans l'*Enquête sur la Monarchie* (1900) sa thèse. Disciple d'Auguste Comte, il se veut l'héritier de sa « physique sociale ». Celle-ci, réinterprétée, conclut à la nécessité expérimentale du retour à la Monarchie, comme aboutissement d'un « nationalisme intégral » et, de surcroît, comme seul capable de restituer à l'Eglise sa place (qui doit être la première).

Fondamentalement anti-individualiste et anti-démocrate, la pensée de Maurras est naturellement contre-révolutionnaire.

Fondamentalement anti-individualiste et anti-démocrate, la pensée de Maurras est naturellement contre-révolutionnaire. Il ne dissimule pas ses convictions anti-chrétiennes : le christianisme, d'origine sémite, est un ferment d'anarchie en raison du caractère révolutionnaire de l'Evangile, porteur de ruines et de désordre. Le catholicisme, en revanche, dans la mesure où il sait demeurer antichrétien, est un garant d'ordre et de conservation des sociétés. Doté d'une puissante armature, d'une hiérarchie structurée, d'un refus de l'individualisme protestant (qui prône la lecture libre de la Bible), il doit être honoré et intégré. Il

constitue une pièce essentielle de l'équilibre et de la cohérence du système maurrassien. D'où l'invitation pressante faite aux catholiques d'épouser la cause de l'Action française. Elle seule peut répondre à leur désir ardent de reprendre leur mission de guides et de chefs dans une Monarchie restaurée.

Cette alliance, on le comprend, ne se limite pas au plan théorique et politique. Dès les premiers pas de l'Action française, il est entendu qu'elle repose sur de puissantes ambitions intellectuelles : il s'agit d'opposer à l'enseignement de l'école républicaine, à ce que Maurras appelle le « spirituel républicain », une « Contre-Encyclopédie », d'où la création d'un « Institut d'Action française », en 1906. Ce dernier dispense en plusieurs chaires (dont l'une, confiée à Dom Besse, un moine bénédictin, est consacrée à la politique religieuse et est dite du *Syllabus*), un enseignement qui se veut l'école de la contre-révolution et du redressement national. La conjoncture religieuse est également exploitée sur un plan proprement théologique. C'est ici que se noue cette étroite conjonction entre une théologie néo-thomiste intégriste et l'Action française, qui se renforcera pendant la crise moderniste. On amalgame dans un même rejet une pensée jugée molle, comme celle des romantiques, de Chateaubriand à Hugo et Sainte-Beuve. La philosophie de la durée et de l'intuition du « juif » Bergson est condamnée comme floue et étrangère à la tradition française, comme est également rejetée la pensée démocratique et « anarchiste » de Sangnier. Les modernistes sont condamnés au nom de la raison.

On l'aura compris, la crise moderniste (1903-1907) est la crise religieuse qui vient, à point nommé, donner au catholicisme, version Maurras, son identité et ses lettres de noblesse. Appartenir à cette famille politico-religieuse, à ce moment-là, constitue la garantie de la plus absolue des orthodoxies. L'Action française constate que tous ses adversaires sont aussi ceux du pontificat de Pie X. La coïncidence entre ses orientations religieuses et celles du pape est hautement proclamée[1]. Il ne faut pas chercher ailleurs l'explication de l'attitude du pape Pie X, dûment approuvée par les théologiens consultés, lorsqu'il refuse de promulguer la condamnation, pourtant explicitement votée par la Congrégation de l'Index, de cinq livres de Maurras, en janvier 1914.

1. Charles MAURRAS, *L'Action française et la religion catholique*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1913, 354 p.

II. Une alliance contestée : refus et discussions

Cette conjoncture explique le faible poids des adversaires de l'Action française à Rome : ni les abbés démocrates, suspects de « modernisme social », ni les militants du *Sillon*, accusés en 1910 d'identifier leurs choix démocratiques avec le christianisme, ni les théologiens adversaires de l'intégrisme, poursuivis et dénoncés par *La Sapinière* (société secrète de Mgr Umberto Benigni), ne jouissaient de la moindre autorité pour s'élever contre cette école et obtenir sa condamnation.

Il est d'autant plus remarquable que de fermes oppositions se soient élevées dans les rangs catholiques, au nom de l'Evangile et de la défense du christianisme. Il importe d'évoquer celle de catholiques démocrates, comme les abbés Lemire ou Gayraud, Lugan et Pierre, ou celle de catholiques sociaux comme Henri Bazire, ou encore celle de catholiques libéraux, lecteurs du *Correspondant*. On retiendra celle de théologiens, sans doute minoritaires, mais d'une trempe peu commune. Tel est, entre autres, le cas de Lucien Laberthonnière, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, qui, le premier, met en cause, avec le soutien de son ami le philosophe Maurice Blondel, cet étrange *conubium,* qui tente quelques théologiens intégristes.

Il dénonce avec vigueur le *régime turc*, dont se rendent complices ces pseudo-catholiques. C'est à ses pairs qu'il entend s'adresser : « C'est à des théologiens que je m'adresse, c'est-à-dire à des hommes qui font profession de croire à la vérité surnaturelle de la religion, et non à M. Maurras ou à ses amis qui, eux, n'y croient pas et pour qui, en conséquence, la religion n'est qu'un moyen, entre autres, de mater et de discipliner la masse, en vue exclusivement de réaliser un ordre terrestre »[2]. Son volume *Positivisme et catholicisme* (1911) demeure, au moins jusqu'à la condamnation, le plus argumenté et le plus sérieux des écrits qui mettent en cause l'influence du maurrassisme sur les catholiques. Mais le ton, tout comme la conjoncture religieuse antimoderniste, dont Laberthonnière est lui-même victime en 1913, expliquent le peu d'audience obtenue par le livre. Celui-ci n'est cependant pas visé par l'Index en 1913.

2. *Autour de « L'Action Française »,* Bloud et Cie, Paris, 1911, p. 11.

Une autre raison du silence qui couvre la voix des adversaires doit être cherchée dans la conjoncture politique marquée par

l'anticléricalisme et le nationalisme. Les ligueurs d'Action française et les *Camelots du Roi* ont été au premier rang pour la défense des églises, lors des inventaires de 1906. Enfin, le nationalisme qui s'accroît au lendemain des crises marocaines de 1905 et de 1911, donne un écho indiscutable à la voix de Maurras, dont le livre *Kiel et Tanger* (1910) recueille un très large écho. Son disciple, Jacques Bainville, chroniqueur rigoureux et sagace de la politique étrangère, écrit des livres anti-allemands qui sont populaires, sans parler de celui, au ton polémique, de Léon Daudet, *L'Avant-Guerre, Etudes et documents sur l'espionnage juif-allemand en France depuis l'Affaire Dreyfus*, qui paraît en 1913. Un art consommé de la propagande et une maîtrise des moyens de communication, dans la rue comme dans la presse, ajoutent à l'audience dont jouit l'Action française dans l'opinion.

La religion n'est qu'un moyen, entre autres, de mater et de discipliner la masse, en vue exclusivement de réaliser un ordre terrestre.

III. La condamnation par Pie XI (1926)

Cette audience s'était encore renforcée dans l'opinion catholique, en raison de l'attitude prise par l'école nationaliste au cours de la guerre, en deux domaines : d'une part, le quotidien prend fait et cause pour l'Union sacrée, et réplique vivement aux anticléricaux, qui se font diviseurs, en répandant « la rumeur infâme » d'une responsabilité des prêtres catholiques dans le déclenchement de la guerre ; d'autre part, le même quotidien défend avec vigueur l'attitude de neutralité de Benoît XV, au cours de la guerre, et fait un vibrant éloge de l'Eglise catholique, « la seule Internationale qui tienne ».

Les lendemains de la guerre ne sont cependant plus aussi favorables. Les objectifs de la politique pontificale changent : dans le domaine international, comme dans celui des rapports avec le régime républicain, la volonté de Rome est à l'apaisement. Le cardinal secrétaire d'Etat, Pietro Gasparri, reconduit par Pie XI, entend achever l'œuvre de réconciliation entamée par Benoît XV. Après la reprise des relations diplomatiques entre la République et le Saint-Siège (1921), il s'agit de résoudre la question du destin des biens d'église, demeurée suspendue par le refus des associations cultuelles, en 1906. C'est chose faite, en 1924, lorsque sont crées les associations diocésaines, contre

la volonté d'une partie de l'épiscopat, fidèle à Pie X et favorable aux positions de *L'Action française.* Dans le domaine international, la réconciliation franco-allemande, voulue par Pie XI, et manifestée par l'approbation de la politique étrangère de Briand, heurte aussi les orientations de l'Action française. Que ces aspects politiques aient indirectement contribué à la condamnation de l'Action française n'est pas surprenant. Mais l'exigence de Pie XI est autre : il veut une manière différente de procéder dans les affaires de la cité.

Sans revenir sur les péripéties qui ont conduit au processus de condamnation, il convient de mettre l'accent sur trois facteurs, décisifs, dans l'esprit de Pie XI : il s'agit tout à la fois – premier facteur – de préserver la jeunesse catholique du *politique d'abord*, et de l'inviter ensuite – deuxième facteur – à s'éloigner de chefs, qui exercent sur les militants une fascination d'autant plus néfaste qu'ils sont païens ; enfin, – troisième facteur – il ne s'agit pas de condamner, mais de procéder par étapes et avec pédagogie, donc d'avertir dans un premier temps, d'où la première lettre du cardinal Andrieu en août 1926 ; ce n'est que, dans un second temps, qu'intervient, après un délai de quatre mois, le 29 décembre 1926, l'acte décisif de la condamnation proprement dite des cinq livres de Maurras, retenus par l'Index en 1914, auxquels s'ajoute – c'est là la nouveauté lourde de conséquences – le quotidien *L'Action française* lui-même.

L'explication du pape est claire : « en raison des articles écrits et publiés, ces jours derniers surtout, par le journal du même nom, *L'Action Française*, et nommément, par Charles Maurras et par Léon Daudet, articles que tout homme sensé est obligé de reconnaître écrits contre le Siège Apostolique et le Pontife romain lui-même ». La privation définitive du journal constitue, pour la plupart des abonnés et des lecteurs, la plus sévère des mesures et renforce l'incompréhension. Le journal s'était lancé dans une campagne irraisonnée, dénonçant le « complot » tramé contre le patriotisme français par un pape aux ordres de l'Allemagne, « le pape le plus allemand de l'histoire », et appuyé sur les calomnies déversées quotidiennement par *L'Osservatore Romano*. Léon Daudet s'était fait une spécialité de la campagne contre le *Diffamatore Romano.*

Notre propos n'est pas de poursuivre les polémiques infinies qui ont nourri la crise. Le Saint-Siège est confronté à une ligue politique, dépourvue de responsabilité politique directe, mais dotée d'un journal d'envergure, dont l'emprise s'exerce sur un lectorat qui dépasse le chiffre des seuls ligueurs. L'enjeu majeur est ici le partage de l'autorité sur la jeunesse. Question majeure aux yeux de Pie XI, qui affronte, aussi, en ce domaine crucial, l'Etat fasciste. La difficile et longue négociation avec ce dernier sur le statut du Saint-Siège, qui aboutit aux accords du Latran en 1929, interdit de viser directement le gouvernement de Mussolini. Mais l'avertissement à la jeunesse catholique de France a une portée qui dépasse les frontières de l'Hexagone.

Le magistère religieux du pontife, qui exige, au nom de la foi et de la morale, la rupture avec les maîtres païens de l'Action française.

Le conflit oppose le magistère politique de Maurras, qui n'admet pas la contradiction, et le magistère religieux du pontife, qui exige, au nom de la foi et de la morale, la rupture avec les maîtres païens de l'Action française. Conflit d'autant plus redoutable qu'il s'alimente d'une équivoque centrale, entretenue par Maurras : la confusion constante entre le vocabulaire politique de l'école nationaliste, et le vocabulaire religieux de la hiérarchie, réinvesti sans scrupules pour d'autres fins que sa destination propre. Des mots courants du vocabulaire religieux – *âme, esprit, infini, charité,* ou institutionnel – *hiérarchie, Eglise, papauté,* sont transposés, avec un tout autre sens, dans le système maurrassien.

Pour ne prendre qu'un exemple, en 1901, lors de la parution de l'encyclique de Léon XIII, *Graves de communi*, qui veut rectifier les abus du mot démocratie, et la limiter au seul aspect de bienfaisance sociale, en visant, notamment, les projets de parti politique démocrate chrétien du prêtre italien Romolo Murri, Maurras proclame le ralliement immédiat de l'Action française à l'enseignement du pape, qui est commenté et annexé au service de la cause royaliste : « Telle est la sagesse papale. Telle est la haute politique de la religion catholique, avec laquelle on ne s'étonnera plus que des esprits tout pénétrés de Politique naturelle trouvent utile et nécessaire de conclure au plus tôt une alliance contre l'anarchie libertaire et la barbarie égalitaire qui nous menacent »[3].

3. « Sur le nom de démocratie : notes à l'Encyclique », Revue *L'Action française*, 15 février 1901.

Aux yeux de Maurras, l'Action française détient la « vérité politique », y compris dans le domaine de la politique religieuse. Son autorité est donc inattaquable en ce domaine, d'où les soupçons portés sur l'orthodoxie de Pie XI. La cloison est pourtant étanche entre les deux domaines : c'est le politique qui a toujours le dernier mot, et se constitue en instance suprême. Laberthonnière avait relevé le péril dans ses articles de 1909-1910. Au cœur de la crise, en 1927, Mgr Paul Rémond, futur évêque de Nice, note avec perspicacité : « Ceux qui accusaient le pape de sortir de son domaine ont envahi le sien »[4]. En mettant en garde les catholiques d'Action française contre le danger de suivre des maîtres positivistes incroyants, Pie XI est accusé de trahir sa mission : c'est lui qui contraint les ligueurs, affirment des théologiens d'Action française, au « devoir de désobéir », au nom de la défense sacrée de la patrie.

La difficulté d'interprétation, et donc d'obéissance, provient de cette perpétuelle équivoque entre le domaine de la croyance et celui de l'opinion politique. Dans certains cas, le propos de Maurras peut paraître juste et inattaquable. Mais c'est à une double condition, redoutable pour l'intégrité de la foi : il faut d'abord en rester aux apparences du système, aux seuls mots, qui prolifèrent en un discours sans fin, et brouillent les pistes ; il faut, ensuite, faire abstraction d'une donnée majeure : la primauté maintenue du *politique d'abord*, qui s'accompagne du refus de l'inattendu religieux, c'est-à-dire de l'Evangile, en sa surprise et ses appels dérangeants :

« Si une religion est un code de vie morale, la voilà, par cette définition, *chose publique et politique,* puisqu'elle commande des actes, puisqu'elle donne une direction et une orientation à la vie. C'est une plaisanterie de distinguer entre la vie intérieure et l'extérieure : ces deux vies se mêlent sans cesse ou plutôt la première déborde constamment et empiète sans cesse sur le domaine de l'autre. Elle l'inspire, elle la conduit »[5].

Comment ne pas acquiescer à des propos si justes : n'est-il pas vain et contraire aux exigences chrétiennes de vouloir fuir les affaires de la cité, qui s'imposent à tous ? Au moins Maurras a-t-il posé les questions fondamentales, que se pose tout citoyen. Sa critique de la démocratie sonne souvent juste et, si provocante soit-elle, contraint à réfléchir et à formuler des réponses.

4. « Ce qu'il faut répondre aux objections de l'Action française », *La Vie catholique*, 1927, p. 5.

5. *Gazette de France*, 15 août 1898, cité dans C. MAURRAS, *Dictionnaire politique et critique,* IV, pp. 375-376.

6. « Quelques précisions », *Correspondant*, 10 juin 1908, p. 985.

En insistant sur le primat de la vie intérieure, Maurras semble accorder la primauté au pouvoir spirituel. Mais, sur l'exercice de ce pouvoir, la réponse n'est pas claire, et l'ambiguïté demeure. On comprend qu'Etienne Lamy, au début du siècle, au nom des catholiques libéraux, lecteurs du *Correspondant*, ait répondu à la question, en catholique, qui maintient la distinction des domaines : « Par cela seul que nous reconnaissons dans l'Eglise une autorité divine, et qu'ils voient seulement en elle un chef-d'œuvre de sagesse humaine, un abîme nous sépare »[6].

C'était poser la question centrale. Le refus d'obtempérer aux avertissements de Pie XI démontrait, par les faits, que le *politique d'abord* guidait les réactions des chefs de l'Action française. Le geste de Pie XI ouvrait la voie à l'affirmation d'un pouvoir spirituel suffisamment fort pour autoriser l'affirmation d'un relatif pluralisme politique, sous le contrôle étroitement maintenu de la hiérarchie. Sa portée, encore une fois, dépassait le cadre strict de l'Action française : c'est, en effet, à l'ensemble des religions séculières du vingtième siècle, beaucoup plus fortement encore fondées sur la devise *politique d'abord,* que s'adressait l'avertissement du pape. De la condamnation de *L'Action française* aux encycliques *Mit Brennender Sorge* (sur la situation de l'Eglise catholique dans l'Empire allemand, 14 mars 1937) et *Divini Redemptoris* (sur le Communisme athée, 19 mars 1937), c'est la même exigence spirituelle qui s'exprime.

Cette crise est exemplaire en ce qu'elle révèle la tentation latente de tout politique de se servir de l'Eglise, mais aussi de celle du religieux qui instrumentalise le pouvoir politique à des fins religieuses. L'histoire à cet égard se répète. L'idéologie marxiste a repris après guerre des schèmes identiques. Le progressisme chrétien et les débats sur l'engagement politique, dans les années qui ont suivi la crise de 1968, n'ont-ils pas fait rejouer ces aspects ? L'avertissement de Rome aux prêtres engagés dans la vie ouvrière en 1954 n'avait-il pas pour motif essentiel le risque perçu d'une dissolution de l'identité du prêtre dans l'activisme politique ou syndical ? La leçon des totalitarismes du XX[e] siècle a mis en garde les chrétiens contre la confusion des deux pouvoirs et sa conséquence : l'asservissement de l'Eglise à l'Etat.

Des messages de Noël de Pie XII à la constitution *Gaudium et spes*, de la lettre de Paul VI au cardinal Roy de 1971, aux discours de Jean-Paul II, exigeant partout le respect des droits de l'homme, à commencer par la liberté religieuse, la distinction des ordres et le respect de la liberté de croire se sont affirmés et accrus. L'Evangile a un droit de regard sans limite. « Le surnaturel n'étant pas séparé de la nature, le spirituel étant partout mêlé au temporel, l'Eglise a, en un sens éminent – et toujours dans la stricte mesure où le spirituel s'y trouve mêlé –, autorité sur tout, sans avoir à sortir de son rôle », note justement H. de Lubac en 1932, à propos du débat autour de l'Action française. N'est-ce pas, près de cinquante ans plus tard, ce que réaffirment les évêques de France, lorsqu'ils soulignent qu'en un sens « tout est politique – dans la mesure où il y a partout le souci du bien commun », mais, qu'en réalité, « la politique n'est pas le tout de l'homme, car ce qu'il y a de plus profond dans le cœur de l'homme, c'est le désir de Dieu »[7]. Pie XI disait-il autre chose, lorsqu'il demandait aux catholiques de France de s'éloigner du paganisme des chefs de l'Action française ?

Jacques PRÉVOTAT

7. *Pour une pratique chrétienne de la politique*, cité dans Gabriel MATAGRIN, *Le chêne et la futaie, Une Eglise dans le monde de ce temps*, Bayard, 2000, p. 322.

Ignace BERTEN

Le frère Ignace BERTEN est dominicain. Cofondateur de l'association **Espaces** (Spiritualités, cultures et société en Europe http://www.espaces.info), sa réflexion théologique porte sur les questions sociales et politiques. Il est l'auteur, avec le fr. Jean Claude LAVIGNE, de *Nations et patries* (Lumen vitae, 2001), *Mondialisation et universalisme* (Lumen vitae, 2003).

La théologie de la libération est-elle encore d'actualité ?

La théologie de la libération est née dans un contexte bien différent du nôtre. À une certaine époque, elle a fait la une de l'actualité religieuse. Son influence et sa force d'inspiration ont été considérables non seulement en Amérique latine, mais aussi aux États-Unis (théologie noire de la libération) et en Asie, de façon moindre en Afrique (sauf en Afrique du Sud : théologie contextuelle), mais aussi en Europe. Mais chez nous, pour les générations plus jeunes, c'est un phénomène du passé, tout comme Vatican II. Qu'a-t-elle réellement signifié ? Signifie-t-elle encore quelque chose à l'heure actuelle ?

Naissance de la théologie de la libération

La théologie de la libération a une date de naissance relativement précise : la fin des années 60, avec la Deuxième conférence générale de l'épiscopat latino-américain (CELAM) à Medellin, en 1968, et la parution de *La théologie de la libération. Perspectives* de Gustavo Gutiérrez en 1971[1].

Quelle est la genèse de cette théologie ?

Elle est au confluent d'une série d'événements et de mouvements.

1. Première édition à Lima, *Teología de la liberación*, en 1971, reprise quelques mois plus tard par les éditions Sigueme en Espagne. Traduction française aux Editions Lumen Vitae, Bruxelles, en 1973.

– Du point de vue sociétal en Amérique latine, au Brésil au début des années 60, un très important mouvement de mobilisation populaire est soutenu à la fois par le gouvernement et l'Église catholique. Le pédagogue Paulo Freire répand la méthode d'alphabétisation conscientisante (il publie en 1969 la *Pédagogie des opprimés)*, adoptée par le Mouvement de culture populaire, dans le domaine public, et par le Plan national de pastoral de 1964. Le coup d'État militaire de 1964 marque un cran d'arrêt : Paulo Freire est expulsé. Les mouvements d'action catholique, en particulier en milieu ouvrier et étudiant, animent la résistance dans le même esprit. En 1969, le régime militaire se durcit et la répression devient beaucoup plus violente. Il y aura ensuite les coups d'État militaires en Uruguay, en 1973, au Chili et en Argentine, en 1976.

La pauvreté des pays sous-développés n'est pas due d'abord à des causes internes ou à un retard, mais au fait d'une dépendance aux intérêts des pays du Nord.

– Du point de vue idéologique, la CEPAL (Commission économique pour l'Amérique latine) a développé la théorie de la dépendance : la pauvreté des pays sous-développés n'est pas due d'abord à des causes internes ou à un retard, mais au fait d'une dépendance par rapport aux intérêts des pays du Nord, à commencer par les États-Unis, avec le relais des classes privilégiées des pays du Sud, l'Amérique latine étant le lieu paradigmatique de ce rapport. Cette théorie, fondée sur un schéma centre - périphérie, fait appel aux grilles d'analyse marxiste.

– Du point de vue ecclésial, il y a eu le concile de Vatican II, avec trois ouvertures principalement : l'ouverture au monde et à ses questions, la revalorisation de la Bible et de sa lecture, et l'attention au défi évangélique de la pauvreté soulevé par quelques évêques latino-américains, dont Helder Camara. Au plan plus intellectuel de la théologie, c'est le développement d'une théologie politique en Europe (Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann), théologie très critique vis-à-vis du capitalisme et étroitement liée à la critique politique de la société, plus ou moins directement inspirée par l'analyse marxiste. Au niveau populaire, c'est le développement des communautés de base, à la fois lieux de réflexion et de célébration à partir de la Bible, lieux concrets de solidarité et d'auto-organisation à la base pour lutter contre la pauvreté, lieux de libre parole dans une société militairement

contrôlée, lieux d'émergence et d'organisation d'un syndicat libre et d'un parti politique d'opposition (le PT au Brésil).

La théologie de la libération : méthode et orientations

Au carrefour de ces multiples courants et mouvements, la théologie de la libération accompagne les communautés de base et anime les intellectuels et militants chrétiens de gauche engagés dans la résistance aux pouvoirs militaires et en opposition au système capitaliste dominant, en leur fournissant les outils intellectuels et les références spirituelles d'une réflexion croyante.

La théologie de la libération ne se définit pas comme une théologie sectorielle (comme la théologie des réalités terrestres, ou la théologie du travail), mais comme une théologie globale, comme une autre manière de faire la théologie. Elle est critique de la théologie européenne et de ses méthodes, considérée à juste titre pour l'essentiel, comme une théologie déductive (on part du dogme qu'on interprète) ou historique (on cherche par la méthode historique des points d'appui pour l'interprétation dans le présent), théologie qui se prétend socialement et politiquement neutre (à l'exception de la théologie politique).

La théologie de la libération se veut à la fois inductive et engagée, se développant à partir des opprimés.

La théologie de la libération se veut à la fois inductive et engagée (de ce point de vue elle doit beaucoup à Chenu[2]), se développant à partir des pauvres, ou plus précisément des opprimés. Elle est l'expression d'un choix : le choix prioritaire des pauvres. Il s'agit d'un effort de lecture croyante de la réalité et de la pratique des milieux populaires. Cette lecture de la réalité sociale, économique et politique, s'articule directement sur les sciences humaines (théorie de la dépendance), dans la prétention d'une compréhension non naïve de ce qui se passe réellement pour les pauvres, des processus que ceux-ci subissent souvent sans en être conscients.

Quant à la lecture de l'expérience et de la pratique des milieux populaires et des pauvres, elle prend appui sur la dynamique qui s'ouvre lorsqu'on permet aux gens d'accéder à la lecture du texte biblique, ou plus précisément d'un choix plus ou moins

2. Le père Marie-Dominique CHENU (1895-1990), dominicain, fut professeur puis régent des facultés du Saulchoir de 1920 à 1942, et expert au concile Vatican II. Il a été l'inspirateur de nombreuses ouvertures dans la théologie contemporaine : action catholique et laïcat, prêtres-ouvriers, justice et paix, etc. (cf. *Une école de théologie : le Saulchoir,* Cerf, 1937, et *Parole de Dieu, II, L'évangile dans le temps*, Cerf, 1964). Note de la rédaction.

large de textes qui mettent en scène les opprimés ou mettent en cause les puissants : Exode, passages prophétiques, en particulier chez Amos et Isaïe, Magnificat, diatribes de Jésus contre les riches, Matthieu 25, etc.

Cette théologie de la libération est cependant loin d'être uniforme[3] : certains auteurs sont de tendance plus pastorale (Juan Luis Segundo), d'autres plus politique ou politisée (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Rubem Alves[4]), et parmi ceux-ci, si une certaine vulgate marxiste comme outil d'analyse socio-économique est commune, seule une minorité prend des positions proprement marxistes en termes de lutte des classes (Hugo Assman). On peut dire que la dimension biblico-spirituelle est très dominante, avec l'appui de biblistes (Carlos Mesters, Marcelo Barros), dans l'horizon général d'une critique fondamentale du système capitaliste (dénoncé comme système de péché), et donc des pouvoirs en place, et dans la perspective d'une société d'inspiration socialiste. Par ailleurs, la théologie de la libération inspire un certain nombre d'historiens les conduisant à une relecture de l'histoire de la société et de l'Église latino-américaines du point de vue non plus des institutions politiques et ecclésiales, mais de la vie des populations (Enrique Dussel).

3. Je ne cite que quelques auteurs particulièrement significatifs parmi de multiples autres.

4. Rubem Alves est protestant. Pour raison de facilité, quand je parle de l'Église dans la suite du texte, il s'agit toujours de l'Église catholique.

Dans l'ensemble plutôt classique du point de vue du dogme, la théologie de la libération se montre cependant très critique quant au rôle politique et social de l'Église, dénonçant son alliance historique avec le pouvoir colonial et puis avec les couches privilégiées de la société, mais aussi quant à son propre fonctionnement hiérarchique et autoritaire (Leonardo Boff).

La théologie de la libération était portée par un courant plutôt optimiste : une société plus juste, d'inspiration socialiste (déclarée ou non) est possible et presque à portée de main. Le mouvement populaire est capable de s'amplifier et de modifier le cours de l'histoire. Optimiste et pour une part aussi naïve. Pour beaucoup, Cuba est une sorte d'étoile. Le communisme soviétique est critiqué certes pour son totalitarisme : on veut un socialisme humain, latino-américain. Mais il est quand même une sorte de référence : il y a clairement, chez beaucoup, sous-estimation de la violence du système (on dit que cette violence est amplifiée par le discours idéologique impérialiste). En tout cas, sans être aligné, on peut voir dans l'URSS une sorte de contre-

poids, sinon une véritable alternative, à l'impérialisme capitaliste nord-américain. En 1990, un théologien latino-américain disait publiquement lors d'un colloque : « Le mur de Berlin est tombé sur nous ».

La théologie de la libération réprimée

Très rapidement, la théologie de la libération inquiète. Elle inquiète d'abord les pouvoirs en place, qui en dénoncent le caractère subversif. Le gouvernement des États-Unis, la CIA et l'école des Amériques de Panama (qui forme les armées latino-américaines à la lutte antisubversive) mettent en place des stratégies de lutte contre la théologie de la libération. L'ensemble des mouvements d'opposition et de résistance au système qui marginalise et exploite la majorité des populations pauvres est objet de répression plus ou moins brutale selon les pays. Syndicalistes, animateurs populaires, agents pastoraux, prêtres et même évêques sont assassinés. Mgr Oscar Romero est le symbole le plus fort sans doute de cette génération de martyrs.

Mais la théologie de la libération se heurte aussi à la méfiance et à la répression au sein de l'Église elle-même de la part des secteurs les plus conservateurs, dont Mgr López Trujillo[5] est la figure la plus marquante et la plus active. À Rome on s'inquiète surtout du danger du communisme, et cette inquiétude rejoint celle des États-Unis : on considère que la théologie de la libération pourrait être un relais pour la prise de pouvoir et l'instauration de régimes communistes sur le continent, à l'image de ce qui s'est passé à Cuba. On l'accuse aussi de réduire la foi à un messianisme terrestre, ce qui ne tient pas compte des dimensions spirituelles et eschatologiques présentes dans le discours de ces théologiens.

5. Évêque depuis 1971, devenu ensuite archevêque puis cardinal à Medellin, secrétaire général du CELAM, puis préfet du Conseil pontifical pour la famille.

La situation ecclésiale diffère profondément selon les pays. Globalement, la théologie de la libération et les communautés de base reçoivent un véritable appui au Brésil de la part de la Conférence épiscopale (on peut citer de multiples noms : le cardinal Arns, Helder Camara, Thomas Balduino, Pedro Casaldaliga, etc.), qui publie une série de documents clairs et forts mettant en cause la politique de la dictature militaire. L'épiscopat chilien est divisé : le cardinal de Santiago Silva Henriquez s'exprime

clairement, la majorité des évêques est plutôt silencieuse. L'épiscopat argentin, sauf infime minorité, est alignée sur le gouvernement, il en va de même en Colombie. Au Pérou, l'épiscopat est aussi divisé, de même qu'au Salvador ou au Mexique : dans le Chiapas, Mgr Samuel Ruiz soutient courageusement le mouvement indigène.

La partie la plus ouverte de l'Église marque profondément la Conférence générale du CELAM à Medellin (1968), qui donne une impulsion majeure. Celle de Puebla (1979) va dans le même sens, mais de façon un peu plus réservée, enfin celle de Santo Domingo (1992) est encore un peu plus réservée, mais sans mettre en cause la perspective globale.

Rapidement, l'opposition à la théologie de la libération s'organise dans l'Église. Une de ses premières victimes institutionnelles est européenne : l'Institut international Lumen Vitae à Bruxelles. Une section « Libération et développement » y travaille depuis 1968. Les étudiants de cette section sont principalement latino-américains. Parmi les professeurs invités chaque année : Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire, Enrique Dussel. Mais aussi Giulio Girardi, théologien ayant clairement opté pour le marxisme. À la suite d'une intervention de López Trujillo et de la Curie romaine, en 1974, Girardi est exclu et l'année suivante la section Libération et développement est fermée.

À Rome, en 1982, le cardinal Ratzinger adresse à la conférence épiscopale du Pérou un document critique concernant la théologie de Gustavo Gutiérrez. En 1984, la Congrégation pour la doctrine de la foi publie une « Instruction sur quelques aspects de la "théologie de la libération" ». Ce document est radicalement critique : il équivaut à condamnation. Il annonce cependant un second document sur le sens de la libération. L'épiscopat brésilien se mobilise alors, et suite à une rencontre avec Jean-Paul II, celui-ci demande un document complémentaire, que publie la Congrégation pour la doctrine sous le titre « Instruction sur la liberté chrétienne et la libération » (1986).

Plus tard, lors de son voyage pour la Conférence générale du CELAM à Santo Domingo (1992), Jean-Paul II déclare que la théologie de la libération est nécessaire : à l'époque, on est audelà du communisme. Dans ses différents voyages en Amérique

latine, cependant, le pape met beaucoup de nuances et de réserves à cette approbation. Oui, le système est fondamentalement injuste, oui, il est un système scandaleux d'oppression et d'exploitation des pauvres. Il doit être fondamentalement réformé, mais il ne peut l'être par la confrontation : ce sont d'abord ceux qui ont le pouvoir qui doivent se convertir…

Oui, le système est fondamentalement injuste. Il doit être réformé, mais il ne peut l'être par la confrontation.

Entre-temps, les nominations épiscopales, dans l'ensemble, sont portées par une ligne plus conservatrice qui fragilise systématiquement le courant ecclésial porteur de la théologie de la libération.

Évolutions plus récentes

La théologie de la libération ne fait plus l'actualité. Est-elle morte ? Non. Mais elle a profondément évolué, en raison de facteurs externes et sous l'impulsion de sa propre dynamique.

Le contexte géopolitique a changé. Le communisme s'est effondré. Comme système, il a cessé d'être perçu comme une menace. À Rome, on ne s'inquiète plus tant de la théologie de la libération que des théologies asiatiques portées par le dialogue interreligieux : la préoccupation première est désormais le relativisme. Le cardinal Ratzinger l'a dit de multiples fois, il l'a dit une dernière fois et avec force lors de son discours d'ouverture du conclave qui l'a élu pape. Et en tant que Benoît XVI, il l'a fréquemment répété.

En Amérique latine, d'autre part, tous les régimes militaires ont dû céder, face à la force du mouvement démocratique. Cela ne signifie pas que la situation des pauvres se soit en proportion améliorée : les résultats sont variables selon les pays, mais en tout cas ce n'est pas la nouvelle société espérée. Il y a cependant une différence considérable par rapport à la situation caractérisée par les dictatures militaires. Celles-ci constituaient un adversaire très visible et situé, un adversaire qu'il fallait faire céder. Et dans ce contexte, les communautés d'Église et la théologie de la libération qui les soutenait étaient un lieu de résistance plus ou moins protégé, malgré la répression et les martyrs. Dans la plupart des pays, il y a au moins une démocratie formelle. La répression politique a fortement diminué, mais pas toujours la

violence à la base contre les militants sociaux, et surtout dans les grandes périphéries urbaines. Mais l'adversaire n'a plus de visage : c'est le système… La mobilisation politique est devenue beaucoup plus difficile.

Dans le cadre de pensée et d'analyse de la théorie de la dépendance, la théologie de la libération s'est au départ et pendant toute une génération centrée sur la domination et l'exploitation économiques. Le pauvre est l'exploité. L'action vise donc, par la participation démocratique, à changer la politique économique. Du point de vue théologique, construire une société de véritable solidarité et fraternité est à la fois une exigence et une anticipation du Royaume de Dieu.

Progressivement cependant, d'autres voix se font entendre : il n'y a pas que l'oppression et l'exploitation économiques qui portent atteinte à la dignité fondamentale de l'être humain. D'autres facteurs interviennent, qui sont d'ordre plus culturel, et qui ont des effets de marginalisation, d'humiliation ou d'exclusion. Ce sont ainsi successivement les Noirs, descendants des esclaves, les nations indigènes, les femmes qui élèvent la voix, et l'écologie enfin prise en compte. Typiquement, les revendications féministes étaient considérées comme un passe-temps des classes privilégiées. Les femmes ont dû élever la voix pour faire entendre leur condition réelle : le machisme qui règne dans les milieux pauvres, le fait qu'elles sont celles qui portent le plus durement les conditions de pauvreté. Ainsi est née une théologie féministe de la libération (Yvone Gebara).

Autrement dit, la théologie de la libération à l'heure actuelle est toujours vivante, toujours fortement marquée par la lecture biblique et par le lien avec la vie des gens, mais plus éclatée ; portée par moins de figures marquantes, mais plus ouverte à toutes les atteintes systémiques à la dignité humaine.

Acquis et pertinence actuelle de la théologie de la libération

Par le mouvement des communautés de base, par la théologie de la libération, par l'engagement de certaines conférences épiscopales, en particulier celle du Brésil, et d'une minorité

d'évêques, par les initiatives de la CLAR (Conférence latino-américaine des religieux) soutenant tant les communautés de base que la théologie de la libération, par l'autorité des trois conférences générales de l'épiscopat, l'Amérique latine a marqué la sensibilité et le langage de l'Église. Des concepts théologiques fondamentaux ont reçu consécration officielle : le choix prioritaire des pauvres, au moins sous la forme un peu atténuée de l'option préférentielle pour les pauvres ; l'idée de péché institutionnalisé ou péché structurel. La méthode consistant à élaborer la théologie à partir de l'expérience de base des communautés chrétiennes – méthode qui avait déjà été mise en œuvre par l'action catholique et davantage réfléchie par Marie-Dominique Chenu, a aussi été davantage valorisée, mais avec beaucoup moins d'appui institutionnel.

Par là, la théologie de la libération a inspiré nombre de mouvements chrétiens militants dans les autres continents, dans les pays marqués par la pauvreté et l'emprise économique et politique du Nord, mais aussi en Europe et aux États-Unis dans de multiples groupes de base. Il faut cependant reconnaître que, dans nos pays, les communautés de base, communautés présentes dans les milieux populaires et parmi des chrétiens critiques, assez dynamiques à un certain moment tout en étant toujours très minoritaires, s'essoufflent et se montrent peu capables de se renouveler.

Inversement, on peut dire que la théologie de la libération a elle-même élargi son horizon : sans abandonner le champ de l'économie, elle a fait de plus en plus place au domaine de la culture. Elle le doit, en bonne partie, à ses contacts avec l'Afrique et l'Asie. Dans les années 70 et 80, le dialogue était difficile et parfois tendu entre théologiens de la libération latino-américains et théologiens africains, les uns mettant tout l'accent sur l'oppression et l'exploitation socio-économique, les autres revendiquant l'urgence d'une véritable inculturation de la théologie et de l'Église.

La théologie de la libération a élargi son horizon, elle a fait de plus en plus place au domaine de la culture.

Cela dit, il faut reconnaître que les inspirations fondamentales de la théologie de la libération restent très minoritaires dans l'Église : la question de la pauvreté et la mise en cause

du système dominant sont présents dans le discours, et parfois très fortement, mais dans la pratique pastorale la maintenance de l'institution est la priorité réelle. En Europe, l'Église – tant l'Église catholique que les Églises protestantes historiques, dont le public se restreint, est une Église de classe moyenne et non une Église des pauvres ou des moins privilégiés, alors que les Églises ou communautés évangéliques prospèrent, avec toutes leurs ambivalences : grande proximité des gens, ouverture au relationnel et à l'émotionnel, mais manque de perspective critique par rapport à la société et indigence intellectuelle tant quant à la réflexion de foi que face aux multiples défis sociaux, éthiques et culturels du présent.

Ignace BERTEN



Le frère Jean-Etienne LONG est dominicain et rédacteur de *Lumière & Vie* depuis janvier 2006.

Jean-Etienne LONG

Du triangle rose au mariage gay

En moins d'un siècle, la société sera passée de l'internement en camps de concentration[1] des homosexuels par les nazis (avec la complicité silencieuse de toutes les institutions), à la reconnaissance prochaine d'une parfaite égalité entre hétérosexuels et homosexuels,... si toutefois le droit au mariage accordé aux homosexuels exprime bien cette reconnaissance. Pourtant, le débat sur le mariage homosexuel signifie-t-il seulement un changement de regard sur l'homosexualité, ou bien provient-il aussi d'un changement de regard sur le mariage ?

La question d'un mariage homosexuel aurait sans doute paru totalement incongrue et insensée à nos ancêtres. Le mariage semblait inclure dans sa définition la différence des sexes, et ce avec une telle évidence que le législateur n'avait pas prévu de l'inscrire dans le code civil. Hier, un maire a pu jouer de ce silence du législateur sans paraître insensé.

Cela s'explique-t-il seulement par une pensée provocatrice, ou par un soutien démagogique à la population homosexuelle, ou bien aussi par un changement de perception du mariage, permettant finalement d'envisager tout aussi bien le mariage entre deux hommes ou entre deux femmes qu'entre un homme et une femme ?

1. Camps où les homosexuels portaient un triangle rose, tandis que les juifs portaient une étoile jaune, les déportés de droit commun un triangle vert, les déportés politiques un triangle rouge, etc.

I. Le mariage « à l'ancienne »

Le mariage fut longtemps un contrat d'union entre un homme et une femme, pour la vie. Pour la vie, c'est-à-dire pour toute la vie, à vie, jusqu'à la mort du conjoint. Pour la vie, c'est-à-dire aussi pour donner la vie à des enfants, lesquels étaient censés assurer la vie de leurs parents devenus impotents. Ce contrat intéressait la société en ce qu'il était censé discipliner les mœurs, puisqu'il obligeait les conjoints devant la loi à se respecter, à se soutenir matériellement, et à rester fidèles l'un envers l'autre. Mais il l'intéressait encore de manière vitale, parce qu'il assurait la continuité de l'espèce et la pérennité de la société. C'était le cadre de base de la génération, et avec la génération, de la filiation et de la transmission.

Le mariage ne fait pas seulement des géniteurs associés, responsables de la vie biologique, mais des parents, coresponsables de l'éducation. Ces derniers sont les acteurs principaux de l'accès de l'enfant à la personnalité, à la conscience responsable, à l'intégration de la loi et de la limite. Cette fonction aujourd'hui attribuée aux deux parents, était autrefois davantage le propre du père, qui détenait l'autorité. Dans le langage psychanalytique d'aujourd'hui, on dirait : le père est celui qui arrache l'enfant de la confusion avec la mère et lui donne d'être sujet parlant.

Hier, le mari était le père par le seul lien du mariage, et quoi qu'il en soit de sa paternité biologique : *les noces désignent le père*, selon l'ancien adage juridique. Ici s'affiche une sorte de liberté vis à vis de la 'nature' ; la loi sociale, la loi du bien vivre ensemble, l'emporte sur les doutes concernant la procréation ; le lien sacré des noces va l'emporter sur l'infidélité éventuelle, et obliger à dépasser la répudiation, non pas simplement par hypocrisie, comme disent les libertaires, mais pour que soit assurée la filiation, la transmission.

La naissance place d'emblée la relation du couple au service de l'enfant, ou pour le dire plus justement, au service de l'éducation de l'enfant (sortir l'enfant de l'enfance !), de l'inscription de l'enfant dans l'ordre des générations et dans 'l'ordre' de la société, lui donnant une place 'légitime', lui donnant le sens de la loi. Cette dernière considération permet de relire la traditionnelle finalité procréatrice du mariage. Le mariage n'a

pas pour finalité intrinsèque ou unique la procréation, sans quoi la stérilité empêcherait ou invaliderait le mariage.[2] Mais la procréation donne au mariage une dimension qui dépasse le couple, elle oblige le couple plus que le couple ne s'oblige lui-même.

2. Dans le nouveau Code de droit canon (1084.3), la stérilité n'empêche ni ne dirime le mariage, sauf à l'avoir connue et cachée au conjoint en vue d'obtenir son consentement au mariage (cf. canon 1098).

II. Le mariage aujourd'hui

Si nous regardons le mariage dans son état actuel, on peut apercevoir quelques modifications.

• L'évolution de **l'aspect fiscal** du mariage ne semble pas une transformation majeure : la société encourage le mariage pour assurer sa pérennité, c'est un 'matérialisme' social, qui succède au possible 'matérialisme' ancien où l'on calculait le nombre d'enfants au plus juste pour son intérêt (ni être appauvri par trop de bouches à nourrir, ni être livré à une vieillesse misérable faute du soutien d'une progéniture).

• Une transformation plus radicale du mariage semble être sa **romantisation**. Depuis quelques décennies, on se marie parce qu'on pense s'aimer passionnément. Le sentiment prend une place prépondérante sur la volonté, au point de l'occulter en certains cas. Quand la loi était ferme, elle réinscrivait le couple dans la volonté, par force, en quelque sorte. Mais la loi change : en rendant possible le divorce, elle fait du contrat inconditionnel un contrat conditionnel.

Non seulement la fidélité de l'un va être conditionnée par la fidélité de l'autre, mais la fidélité du couple ne va plus faire l'objet d'une réelle promesse. Dès lors que le divorce est possible, la nature du contrat change radicalement. C'est le même mot, mariage, mais ce n'est plus du tout le même contrat. Il aurait fallu en toute rigueur l'appeler autrement, par exemple Cuc ou Pacs. La relation, en effet, n'y engage plus de la même manière les individus au-delà d'eux-mêmes. Dans un premier temps, c'est le juge qui statue s'il faut mettre fin au contrat. Mais peu à peu il suffira du consentement mutuel pour annuler le contrat. À la fin, il suffira de la décision d'un seul pour entraîner automatiquement cette annulation.

Dès lors, la société n'engage plus de la même manière les époux au-delà d'eux-mêmes, et le contrat liant les personnes devient juridiquement plus proche d'un contrat de travail, d'un contrat de location, de maintenance, de service. Ce contrat devient plus économique au sens large, il repose davantage sur l'intérêt des partenaires, l'intérêt englobant tous les avantages de la cohabitation conjugale. Ce contrat lie encore les personnes l'une à l'autre, mais davantage comme on lie des partenaires économiques, ou encore comme s'il s'agissait de s'échanger quelque chose. Il ne lie plus de la même manière les personnes, en les *donnant* l'une à l'autre – pour toujours. Il les lie de manière objectivement précaire. Mais la précarité du contrat n'est que le reflet de sa nature. On ne peut pas faire croire qu'on engage la même réalité dans un mariage sans divorce possible, à l'ancienne, et dans un mariage avec divorce possible.[3]

3. Cette mutation touche de manière similaire les engagements des prêtres et des religieux, que la société civile ne contraint plus à respecter.

Et il ne suffit pas de dire qu'il reste le mariage religieux, sans divorce possible, puisque le mariage religieux n'est que religieux, c'est-à-dire, dans une société sécularisée, n'a pas force de loi sociale. Certes, le mariage religieux engage encore moralement, mais non devant la loi. L'impossibilité du divorce devient fictive, puisqu'elle perd sa consistance sociale. Ainsi, lorsque deux personnes s'engagent aujourd'hui de tout leur cœur et pour la vie, elles s'engagent au-delà de ce que la société exige et garantit, et leur engagement en sort tout à la fois valorisé et fragilisé de ce qu'il n'est plus soutenu de la même manière par la société.

Le divorce pouvait au départ se réclamer de la nécessaire protection des personnes abusées dans le mariage, et victimes de violences conjugales. Mais cette fonction était aussi assurée par la séparation. La différence entre séparation et divorce, c'est bien que la séparation ne mettait pas en cause le mariage en tant que tel. Elle n'autorisait pas un autre mariage, mais elle tenait compte des échecs ou des difficultés concrètes. Elle ne faisait pas de la loi du mariage une tyrannie, mais elle continuait d'engager les époux au-delà d'eux-mêmes, elle les reliait à l'absolu de leur engagement, à la nature profondément personnelle de leur contrat.

Avec le divorce, la société garde une fonction de régulation, de règlement des conflits (divorce à l'amiable, avec pen-

sion, aux torts partagés, etc.), d'organisation de la responsabilité parentale. Mais elle y perd sans doute dans sa fonction de transmission, de gardienne de la loi, de garante de la filiation et de l'intégration des valeurs. La société ne crée plus autant de liens, et semble céder peu à peu à la pression de la société marchande libérale, qui s'interdit d'interdire, et tend à laisser l'homme aller à une déshumanisation, parce qu'elle consacre l'individualisme beaucoup plus qu'elle ne le combat, se subordonne aux caprices des individus, au lieu de les faire accéder à la raison commune, de les conduire au dépassement de l'animalité et à l'intégration de la loi.

• Autre transformation importante : **le rapport à la fécondité**. Ce n'est pas tant le changement dans les techniques (la pilule dispense simplement d'interrompre le coït), que le changement de rapport à l'enfant à naître. Désormais la femme peut décider seule de sa fécondité, là où l'attitude de l'homme était plutôt prépondérante. Ce renversement, outre qu'il change l'équilibre des relations entre homme et femme dans le couple, semble donner plus d'ampleur encore à la mentalité productrice de parents qui **font** un enfant.

On n'accueille plus la vie qui se donne à travers l'amour partagé, on ne considère plus l'enfant comme un don (de Dieu, de la vie), mais on impose à la vie de produire un enfant quand on le veut et seulement quand on le veut (avec toutes les conséquences fantasmatiques liées à ce désir de toute-puissance). La volonté de maîtrise du processus (que je distinguerais de la 'paternité responsable', du fait précisément de l'inscription de celle-ci dans l'intention d'accueillir la vie qui se donne) était une tentation et une tentative, elle est en passe de devenir un état d'esprit généralisé et une pratique quasi contrôlée, quand ce n'est pas une nouvelle exigence éthique.[4]

Dans cet état d'esprit, l'enfant n'est plus de la même manière l'au-delà du couple, ce qui relie le couple au mystère de la vie, à l'origine (transcendante, insaisissable, sacrée, quoi qu'on en ait), mais il tend à devenir l'être-objet désiré pour soi, non pour lui-même, ce dont on peut décider soi-même le nombre (comme on décide du nombre d'objets importants à acquérir dans sa maison), ce qu'on programme (comme un plan budgé-

4. Au-delà de l'accusation de plus en plus fréquente d'irresponsabilité adressée a priori aux parents de famille nombreuse, se développe la question de la moralité d'engendrer face à la surpopulation mondiale, ou à l'avenir de la planète…

taire), et pour finir ce à quoi a droit chaque individu, homme ou femme, indépendamment du couple, hors mariage, en dehors de la loi de génération (l'enfant fruit de l'union de l'homme et de la femme), et en dehors du principe de réalité (notamment dans certains cas de contournement de la stérilité par des pratiques médicales éthiquement discutables).

Peu à peu, la société entérine le désir fantasmatique des parents et délie la procréation du mariage.[5] À la fin, elle proclame indifférent que l'enfant ait une 'famille' volontairement monoparentale, ou volontairement recomposée, alors que ces 'familles' résultent d'une sorte de refus de la loi de génération et de transmission. Quand on refuse d'être institué dans son humanité par la loi, on risque d'être incapable de comprendre son rôle parental, d'être incapable d'instituer soi-même quelqu'un dans la filiation.

5. Accorder le droit d'adoption à des personnes célibataires est aussi révélateur à cet égard.

III. La revendication homosexuelle

C'est dans ce nouveau cadre du 'mariage' et de la 'famille', le cadre de la majorité des couples hétérosexuels d'aujourd'hui, où apparaît surtout la protection-sacralisation de la passion (plus ou moins égoïste) du couple, avec son désir fantasmatique d'enfant, ou son refus d'enfant, et où s'estompent les différences anciennes entre hommes et femmes (homme au travail, femme au foyer, vêtements unisexes, etc.), c'est dans ce cadre-là que les homosexuels revendiquent le droit au 'mariage' et à la 'famille'. Le couple hétérosexuel n'étant plus aujourd'hui fortement référé ni aux enfants à éduquer, ni à la société, ni à lui-même, sa fonction sociale étant devenue si difficilement lisible, il y a place pour n'importe quel type de couple, du moment qu'il y a le sentiment de l'amour, et la volonté de cohabiter.

Si les homosexuels peuvent si facilement réclamer le droit au mariage, c'est bien que la législation du mariage ne donne plus à percevoir de ce contrat des clauses essentielles qui le leur rendraient étranger par définition. Si aujourd'hui le mariage est de moins en moins référé à la transmission, à la société, si le droit légitime la maîtrise totale et individuelle de la fécondité (jusqu'à dépénaliser l'avortement hors cas de détresse), pourquoi deux hommes ou deux femmes ne pourraient pas tout aussi

bien se 'marier' et adopter, ou ne pas adopter, faire ou ne pas faire des enfants avec les moyens que leur donne 'la science' ? Si chacun fait ce qui lui plaît sans référence à aucune loi particulière, pourquoi les homosexuels seraient-ils les seuls interdits de 'mariage' ?

En ce sens, il ne faut pas s'étonner de l'inconsistance de certaines oppositions actuelles au mariage homosexuel. En effet, si l'on accepte sans réserve la tendance actuelle à une conception libérale et très allégée du mariage, on ne voit pas au nom de quelles valeurs, de quels principes, de quelle loi, on oserait refuser une telle union civile aux homosexuels, et ce d'autant plus qu'on leur aura déjà accordé le droit à une union d'un genre très proche, dite précisément Pacs.

Dès lors, il s'agit bien, avec la question du mariage homosexuel, de réfléchir sur l'évolution de la représentation juridique et sociale du mariage, et de se demander si la tendance actuelle ne doit pas être interrogée en profondeur dans le débat social et par le législateur. En effet, si l'on ne veut pas le suicide de la société et l'avortement de la transmission, il faut s'efforcer de maintenir un cadre qui permette un minimum de transmission et de filiation.

IV. Revenir en arrière ?

S'agit-il pour autant de défendre un retour à la conception pure et dure du mariage à l'ancienne ?

• On voit **l'intérêt** que représenterait un tel retour pour statuer sur la question du mariage homosexuel. En effet, le mariage tel que le pratiquait la chrétienté, comme institution au service de la génération et de la transmission, n'a pas à être déclaré 'interdit' aux homosexuels, il n'a qu'à être reconnu comme hors de leur condition. Assumer de manière adulte son homosexualité, c'est, dans cet esprit, assumer le principe de réalité, qui comprend le lien entre différence des sexes et procréation. C'est par voie de conséquence assumer une forme de stérilité, plutôt que de la contourner par des unions marchandes, des pseudo-mariages plus ou moins catastrophiques, ou des pratiques médicales plus que discutables.

• On voit aussi **les difficultés** posées par un tel combat pour le retour du mariage à l'ancienne.

1. Tout d'abord, ceux qui s'en réclament pour que soit interdit le mariage homosexuel ont tendance à faire comme si la société n'avait pas évolué dans sa représentation du mariage, et à se focaliser sur l'ouverture du mariage aux homosexuels, comme si se jouait là tout l'avenir de la référence à la loi de filiation et de transmission.

Il conviendrait sans doute de dépasser cette focalisation crispée sur la question homosexuelle, car les premières pratiques à remettre en cause concernant la transmission et la filiation sont celles des couples hétérosexuels. La loi en effet a changé pour eux le rapport à la transmission de la vie, la société a changé d'appréciation sur la différence sexuelle et sur la transmission des valeurs… et c'est sur ces questions qui concernent toute la société qu'il faut inviter à réfléchir avec force et en premier. Il ne suffit pas d'affirmer que « seuls un homme et une femme peuvent s'unir dans le mariage » pour assurer la référence.

Autrement dit, il ne suffit pas de mettre en question la revendication homosexuelle, il faut mettre en question les revendications antérieures des couples hétérosexuels pour **aller aux principes.** À défaut d'avoir cette cohérence et cette profondeur, le combat contre le mariage homosexuel passe médiatiquement pour de la simple homophobie.

Si l'on veut qu'un tel combat ne soit pas stérile, et intègre la difficulté politique et sociale d'un retour en arrière, il faut engager une discussion plus large sur les fondamentaux, en acceptant aussi de reconnaître les aspects positifs de cette évolution, en acceptant aussi de reconnaître comme possibles certains élargissements.

2. Si l'analyse de l'évolution de la représentation du mariage esquissée au début tendait à souligner ce que nous y avons perdu de structurant, il ne faudrait pas pour autant en ignorer **les aspects fortement positifs.**

- Comment nier en effet qu'en même temps que la fécondité est mieux maîtrisée, se conforte la conscience de l'égale di-

gnité de l'homme et la femme ? Comment revenir à une conception patriarcale et souvent machiste de l'autorité paternelle ? Comment refuser cette **valorisation de la responsabilité et de l'autonomi**e des personnes dans leur relation de couple ?

- Comment nier aussi qu'en même temps que le mariage se romantise, c'est **la sexualité** en elle-même qui est non seulement déculpabilisée, mais **théologiquement valorisée** au point d'être référée au mystère trinitaire et à l'éros divin, dégagée du besoin d'une légitimation par la procréation, élevée au rang de langage sacramentel ? [6]

- Comment enfin ne pas percevoir le **changement d'accent de la pastorale chrétienne** vis à vis des personnes divorcées ? Certains le jugent trop faible, mais n'y a-t-il pas plus de facilités aujourd'hui que dans les siècles passés à faire reconnaître la nullité d'un mariage contracté sans maturité, n'y a-t-il pas le réel souci de ne plus considérer comme excommuniées les personnes divorcées ?

6. Quoiqu'on dise du rigorisme de Jean-Paul II et de Benoît XVI, il faut bien reconnaître l'audace de leur théologie du mariage, des corps et de l'éros... par rapport au discours antérieur nettement plus augustinien !

V. Ouvertures possibles

En reconnaissant les aspects positifs de l'évolution du mariage, non seulement nous réalisons que la question est plus complexe qu'il n'y paraît, mais nous voyons bien qu'il y a encore quelques ouvertures possibles dans ces domaines.

• **Concernant le mariage** tout d'abord, la position catholique sur l'indissolubilité du mariage paraît irréversible, pour des raisons autres qu'historiques. De fait, c'est la chrétienté qui a réussi ce tour de force d'inscrire dans la loi sociale l'indissolubilité du mariage quand les autres sociétés ont admis le divorce ou la répudiation. Mais l'intransigeance de la loi chrétienne a son origine dans la parole de Jésus, parole paradoxale aux yeux des modernes, puisqu'elle déclare que c'est la pratique du divorce et de la répudiation qui relève de la dureté de cœur, et non l'indissolubilité du mariage.

Pour autant, la proposition d'un mariage indissoluble s'accompagne dans certaines églises orthodoxes d'un pouvoir reconnu de délier ce qui a été lié. Ce pouvoir procède d'une autorité

qui respecte à la fois la loi et l'homme. La loi est reconnue et la référence sauvegardée de ce que ce ne sont pas les individus qui statuent sur leur mariage, mais l'autorité. La loi ne se fait pas pour autant absolue et tyrannique, mais se met de manière évangélique au service de l'homme et de sa vie.

Qu'est-ce qui interdit d'espérer qu'un tel pouvoir soit aussi un jour reconnu et exercé dans l'Église catholique ? Elle n'y recueillerait qu'une plus grande autorité morale !

• **Concernant** la question plus délicate de **la reconnaissance civile de l'union des homosexuels**, la position catholique semble là encore nette et irréversible. Le magistère estime en effet que la tradition tient pour intrinsèquement désordonnés les actes homosexuels (cf. CEC n° 2357). Dès lors, l'Église ne pourrait encourager la reconnaissance civile d'une union qui suppose la pratique de tels actes.

Cependant, le magistère tient aussi à reconnaître que l'homosexualité peut être une orientation foncière non perversement choisie (cf. CEC n° 2358). Certains estiment que, dans la logique d'une telle reconnaissance, il ne serait pas impossible d'opérer une distanciation quant à l'appréciation morale des actes homosexuels, dans la mesure où une telle appréciation relèverait davantage d'une anthropologie non-révélée que de la foi même.

Quoiqu'il en soit de cette question, il est important de prendre en compte que s'opposer à toute reconnaissance civile de l'union homosexuelle revient aux yeux de la société civile à identifier homosexualité et perversité ou homosexualité et monstruosité, et à se rendre complice de la déshumanisation des homosexuels.

Dès lors que l'homosexualité ne semble pas être choisie par transgression des interdits sociaux et des limites morales, mais plutôt assumée et comme innée à certaines personnes, la loi peut choisir d'en humaniser l'exercice, de sortir les homosexuels des lieux de débauche et de leur reconnaître une dignité humaine.

Sans nécessairement parler de droits à cette reconnaissance, une pastorale chrétienne qui prend au sérieux la nécessité d'affirmer d'un point de vue théologal le salut possible de

toute la condition humaine, peut bien admettre que l'institution d'une union civile propre aux homosexuels favorise leur humanisation, non seulement quant à leur respectabilité, mais quant à leur croissance intérieure, leur engagement dans la fidélité de l'amitié, leur stabilité affective, bref leur inscription dans un certain fondamental de la loi.[7] Voie d'humanisation donc, non seulement au titre du remède à la concupiscence (le 'si tu brûles, marie-toi' de Saint Paul en 1 Co 7,9), mais au titre de l'accès à un amour de charité.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point délicat, ce qui me paraît chrétien, c'est finalement d'essayer de placer tous les hommes à la fois sous la même exigence d'humanisation, dans la même intégration de la loi, et sous la même grâce, dans la même offre de salut. Bref, de placer tout homme sous la croix du Christ sauveur. Là s'achèveraient les condamnations et les exclusions, là se tairaient les revendications, là s'accueilleraient la paix et la grâce d'un chemin sous le regard du 'très doux amour de Dieu'.

Jean-Etienne LONG

7. L'infécondité biologique d'une telle union ne s'oppose pas au fondamental de la loi, dans la mesure où ce n'est pas un choix égoïste d'infécondité, mais l'acceptation mature d'une condition empêchée à la fécondité, acceptation de ce que certains ressentent comme une grande souffrance et vivent comme un réel sacrifice, qui peut ouvrir sur d'autres formes de fécondités, d'autres participations, en particulier civiques, culturelles et spirituelles, à la transmission.

Bible

Richard BAUCKHAM, ***La Théologie de l'Apocalypse***, Cerf, coll. 'Théologies', 2006, 207 p.



A ceux qui sont déroutés par les images foisonnantes de l'Apocalypse et en redoutent une mauvaise compréhension, on ne saurait trop recommander la lecture de *La Théologie de l'Apocalypse* de Richard Bauckham. L'auteur, universitaire britannique dont la qualité des contributions pour l'étude de l'Apocalypse est reconnue, livre ici une riche synthèse des thèmes théologiques qui structurent l'œuvre de Jean de Patmos.

Après un chapitre introductif consacré au genre littéraire de l'Apocalypse et à la manière de décrypter ses images, l'auteur aborde la théologie de l'œuvre selon les thématiques suivantes: Dieu (c. 2), le Christ symbolisé par l'Agneau (c. 3), l'accomplissement de l'œuvre du Christ depuis la croix jusqu'à la parousie en passant par l'action et la parole de ses disciples (c. 4), l'Esprit (c. 5) et le salut que figure la Nouvelle Jérusalem (c. 6). Dans un dernier chapitre, l'auteur ressaisit la nature prophétique de l'écrit et dégage onze enseignements de l'Apocalypse pour aujourd'hui.

Au fil des pages, Bauckham offre une lecture de la plupart des épisodes de l'Apocalypse, en prenant soin de pointer les ambiguïtés de telle image ou les impasses auxquelles conduisent certaines interprétations. Il dégage la portée de l'œuvre dans son contexte historique: l'Apocalypse vient purifier et renouveler l'imagination chrétienne en offrant une vision alternative du monde par rapport à celle de la propagande impériale romaine. Alors que, selon un point de vue terrestre, l'Eglise est vaincue par la bête impériale, en réalité, selon le point de vue céleste, les martyrs participent à la victoire remportée par le Christ dans sa mort et qui sera pleinement manifestée à la parousie.

On pourra seulement regretter que l'auteur ait laissé dans l'ombre la figure pourtant centrale du dragon et, du coup, la réflexion menée par l'Apocalypse sur le problème du mal qui n'est appréhendé qu'à travers sa manifestation sociale, l'Empire et Rome.

Jacques DESCREUX,
Université Catholique de Lyon

Dietrich BONHOEFFER, ***Création et chute. Exégèse théologique de Genèse 1 à 3***, Bayard, 2006, 116 p.



Il s'agit d'une réédition d'un cours donné en 1933 devant les étudiants de l'université de Berlin, réédition bienvenue dans le cadre du centenaire de la naissance de Bonhoeffer.[1]

Nous sommes portés dans notre lecture par la qualité de la traduction de Roland Revet. La préface de Marc de

1. Signalons la biographie importante que Ferdinand SCHLINGENSIEPEN consacre à Bonhoeffer, aux éditions Salvator, 2005.

Launay situe les raisons profondes de *Création et chute* et les présupposés critiques et méthodologiques du texte, révélateurs de cette quête du sens. Nous redécouvrons à la fois la richesse du texte biblique et, peu à peu, nous recevons la lumière venue de cette antériorité de l'histoire, qui ne refuse pas l'histoire, bien que nous situant dans *« l'entre-deux »* terrestre, placés entre le néant initial, plénitude de Dieu, et la Résurrection espérée pour chaque fils de l'homme.

Ce qui domine dans l'étude de D. Bonhoeffer, c'est la conviction contagieuse qui irradie à chaque progression dans le texte de ces trois chapitres de la Genèse. Il nous est « *donné à voir »,* à chaque parole heureuse et créatrice de Dieu, ou malheureuse et mortifère de l'homme et de sa compagne. Le texte mythique et poétique de la *Genèse,* porteur de la Parole, n'est pas dilué par l'analyse de Bonhoeffer, dans le verbiage oiseux d'une théologie de convention, mais davantage révélé sur la plaque photographique de notre imaginaire, chercheur de vérité ouverte, non dogmatisée, et cependant le ton est toujours ferme et assertif. Nous vivons le parcours génésiaque de l'intérieur, sans parvenir toutefois à le déflorer.

Si le ton de la conviction nous émeut, nous pouvons le chercher aussi dans la jeunesse de cet universitaire de vingt-sept ans, qui, au nom de la vérité qui émane du texte fondateur, combat dans l'Eglise « confessante », et se dresse contre Hitler, le prototype du « surhomme » qui se fait dieu à la place de Dieu, et se veut *« sicut deus »*, égal à Dieu, qui refuse de rester image de Dieu, dans le respect salvateur essentiel des limites de notre humanité, garantes de sa liberté et de son bonheur avec Dieu, en sa présence. Son texte vise donc directement les nazis, tout en restant dans le respect de la formulation biblique et de sa pensée globale.

Mais qui pourrait s'y tromper? Le bien et le mal, le fruit de l'arbre interdit, appartiennent au Créateur et c'est trop tard que celui-ci comprend que Dieu parle en vérité. La mort est le salaire naturel de celui qui gauchit la Parole en voulant devenir l'égal du Dieu unique et ainsi, prendre sa place. D. Bonhoeffer a défendu l'honneur de YHWH et de l'être humain, son « *image* », créée de la terre, mais porteuse du « *souffle* » de l'esprit, jusqu'à son exécution en 1945.

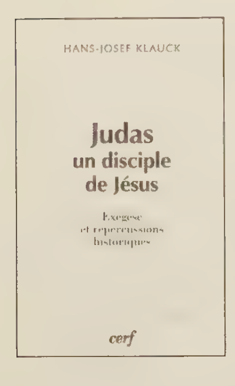
Si l'homme est marqué par le péché, nous dit le théologien, exégète et philosophe, sa vocation est d'en refuser la fatalité. La parole biblique est une parole actuelle pérenne, qui ne se sépare jamais de l'action pour en rester au seul symbole, marque de la division de l'être humain révolté. Elle invite à s'insurger, dans le présent de notre liberté, pour la rendre opérationnelle, sans réserve. Il est inutile de ratiociner sur les raisons de l'existence du mal. Il n'y a d'autre christianisme que celui de l'action, au nom de l'amour de Dieu.

Olivier LONGUEIRA,
Agrégé de Lettres

Hans-Joseph KLAUCK, ***Judas, un disciple de Jésus – Exégèse et répercussions historiques,*** coll. Lectio Divina n° 212, Cerf, 2006, 204 p.

Avec cet ouvrage, les lecteurs francophones disposent enfin de la traduction de l'ouvrage sur Judas de l'exégète allemand H-J. Klauck paru en 1987. Cette traduction s'accompagne d'une mise à jour de l'étude afin d'y intégrer

la bibliographie de ces dernières années ainsi que quelques éléments se rapportant à la récente publication de l'évangile de Judas.



L'auteur commence par exposer les multiples typologies de la représentation de Judas. Cette partie fort curieuse montre l'extrême diversité de lecture de cette figure au fil des siècles, du Judas rabbin des *Toledôt Jeschu* au Judas projection de l'inconscient des approches freudiennes. Le corps de l'étude est une analyse très précise des passages bibliques traitant du personnage, selon la méthode historico-critique la plus classique. Une dernière partie prolonge l'exploration dans le champ de la littérature extra-canonique (Pères de l'Eglise, évangiles apocryphes…) y compris, bien sûr, la littérature gnostique et le fameux évangile de Judas. Une volumineuse bibliographie et un index des textes cités complètent cet ouvrage.

Bien que parfois un peu technique, l'ensemble reste très agréable à lire et apporte une foule de données au lecteur prêt à entrer dans une démarche exégétique sérieuse et argumentée. On pourra toutefois regretter que certaines lectures contemporaines (comme l'analyse narrative) ne soient qu'esquissées. A une époque où le fantasme et l'imagination se sont emparés de la figure de Judas, ce livre tout à fait recommandable vient à point nommé pour satisfaire le lecteur soucieux d'une approche historique rigoureuse.

Pierre de MARTIN de VIVIES, p.s.s.,
Université Catholique de Lyon

Théologie

Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle, sous la direction de Philippe BORDEYNE et Laurent VILLEMIN, Cerf, Paris, 2006.



Ce volume issu d'un colloque en 2005 est le fruit d'une première phase de recherches qui, sur trois ans, rassemble des théologiens de l'Institut catholique de Paris, de l'Université catholique de Louvain et de l'Université Laval de Québec, ainsi que des théologiens d'autres institutions, en l'occurrence Christoph Theobald du Centre Sèvres de Paris. Cet ouvrage s'inscrit donc dans le contexte du quarantième anniversaire de Vatican II pour tenter « d'évaluer la discontinuité qu'il introduit au sein de la continuité de la tradition ecclésiale et conciliaire de manière à servir à un authentique esprit de réforme dans l'Eglise ».

Le mérite des travaux ici rassemblés peut dans un premier temps paraître anecdotique mais doit pourtant être relevé: les contributeurs n'appartiennent pas à la génération de ceux qui ont « fait le Concile », c'est-à-dire qui par leurs travaux ou leurs pratiques pastorales l'ont préparé, vécu et fait passer dans la vie et la pensée catholiques durant les années qui ont suivi. Ainsi, ces contributions témoignent de la première maturité de la réception de ce concile en « l'arrachant » à son histoire vécue, ce dont même un historien aussi fameux que G. Albérigo dans sa monumentale *Histoire du concile*

Vatican II, dont le cinquième tome est maintenant publié, ne peut se prévaloir.

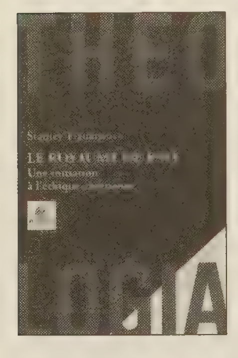
Le champ d'investigation couvert dans ce volume porte sur les quatre constitutions, avec une seule contribution pour *Sacrosanctum concilium*, deux pour *Lumen Gentium*, trois pour *Dei Verbum* et trois pour *Gaudium et Spes*. Les auteurs peuvent à juste titre revendiquer d'entreprendre une *herméneutique* de Vatican II, puisque le premier critère de cette distanciation, la distance temporelle, est maintenant acquis, à la différence de ce qui s'était produit pour les vingt-cinq ans de Vatican II et les publications qui accompagnaient le synode de 1985. Mais plus radicalement, la distanciation herméneutique apparaît dans la manière dont plusieurs analyses montrent non seulement les différents courants d'idées qui se sont appropriés les textes du concile, mais aussi les phases et les différents acteurs de ces interprétations. On assiste à un travail comparatif et critique dans la réception et pas seulement à une explicitation qui se contenterait de transmettre les enseignements de Vatican II.

G. Routhier à propos de *Lumen Gentium* relève par exemple avec l'Assemblée extraordinaire de 1985 ce « cas singulier dans l'histoire des conciles où des évêques se demandent si les déclarations d'un concile sont l'expression légitime et valable du dépôt de la foi ». En dépit d'un certain flottement dans l'usage de l'adjectif herméneutique dans plusieurs textes, où l'herméneutique devient synonyme d'interprétation plurielle, on a donc bien là une approche herméneutique des textes conciliaires dans la mesure où on ne se demande plus comment interpréter les textes, mais qu'est-ce qui se passe lorsque les catholiques s'approprient les textes et cherchent à les mettre en œuvre.

O. Artus et F. Nault vont dans ce sens lorsqu'ils montrent que *Dei verbum* est passé à côté de la question du « comment lire les Ecritures » en se concentrant sur la question de sa production, de son histoire, du contexte et de son auteur pour mettre un terme (en exégèse) à la crise moderniste. On relève aussi dans plusieurs approches le souci de mettre en perspective le concept de révélation pour notamment préciser les procédures par lesquelles les textes conciliaires ont été produits et par lesquelles ils peuvent être compris : « il y a un intérêt à revisiter le concile Vatican II et GS… [en] éthique théologique [parce que] le geste d'énonciation est tout aussi crucial que ce qui a pu être dit » écrit pour sa part G. Jobin. Ce n'est donc pas seulement une approche de la sémantique des textes qui est proposée mais aussi une esquisse de la pragmatique de la compréhension, ce qui est plus original et novateur en théologie. Ainsi au cœur de cette recherche en cours, la question de la tradition (la *paradosis* paulinienne qui unit l'acte de livrer à celui de recevoir) est bien posée par C. Theobald à propos de *DV* : face aux mutations et au pluralisme culturel mondial, il nous faut trouver les moyens concrets d'une véritable synodalité, une *conspiratio*, qui soit la mise en œuvre pratique et active de la conciliarité de Vatican II.

Christophe BOUREUX, o.p.,
Université Catholique de Lyon

Stanley HAUERWAS, ***Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne***, trad. Pascale-Dominique Nau, Coll. Theologia, Bayard, 2006, 273 p.



Il était temps que l'une des pensées théologiques les plus originales et les plus discutées dans son pays fût portée à la connaissance du public francophone. L'auteur de cet ouvrage, publié en 1983 aux Etats-Unis, est protestant (méthodiste, proche de l'Eglise épiscopalienne). Il n'a cessé d'écrire livres et articles depuis vingt-cinq ans, mais il a souhaité que soit traduit en priorité *Le Royaume de paix* où il cherche à rendre compte de ses options éthiques et de sa démarche de façon systématique et pédagogique. Il s'explique en un style clair et vivant, reconnaissant au passage sa dette envers de nombreux auteurs, répondant à ses critiques, s'engageant sur des problèmes d'actualité (ceux de l'Amérique du Nord au début des années 1980, ce qui n'est pas sans intérêt pour mesurer la course du temps).

Sans résumer l'ouvrage, je présenterai les axes qui font son originalité. A la source de celle-ci, je citerais volontiers ce que S. H. écrivait, dans la Postface pour une réédition, vingt ans plus tard : « A l'époque où j'ai commencé à rédiger *Le Royaume de paix*, j'avais déjà compris que je n'étais pas un éthicien qui utilisait la théologie, mais bien un théologien… Car, si je critiquais des éthiciens parce qu'ils ne reconnaissaient pas le centre théologique de l'éthique, je pensais les théologiens négligents à cause de leur incapacité à reconnaître le caractère pratique des convictions théologiques » (p. 258-259). C'est dire que l'éthique doit d'abord répondre à la question : « Qui devons-nous être ? ». On ne peut le faire qu'en reconnaissant que chaque existence humaine se situe dans une histoire, hérite de traditions qui se transmettent et se vivent dans des communautés. De ce fait, l'éthique est nécessairement *qualifiée*. Sont non-qualifiés les systèmes ou théories qui veulent purement et simplement répondre à « que dois-je faire ? », en cherchant des solutions valables par elles-mêmes, que ce soit à partir de principes normatifs, d'impératifs intemporels (déontologiques) ou à partir des effets de l'action (utilitaristes). Dans ce cas, les données de la foi religieuse perdent toute pertinence morale, elles n'interviennent plus que comme des motivations extérieures. D'où les trois notions qui permettent d'expliciter cette qualification : le récit, le caractère et la vertu.

La dimension narrative est essentielle à l'éthique chrétienne, parce que la vie chrétienne ne peut pas du tout se comprendre hors du récit dans lequel se donne la révélation : il est la forme même du salut de Dieu depuis la création jusqu'à l'eschatologie ; une forme qui n'est pas seulement celle d'un discours, mais qui a une visée conformante puisqu'elle exige de nous une transformation pour avoir la vision juste de la réalité, à savoir que nous sommes des êtres contingents recevant tout de leur Créateur, des êtres historiques trouvant dans leur communauté les fils narratifs indiquant la voie vers le bien, des êtres sauvés par le Christ et appelés à le suivre. Cette éthique qualifiée soutient la nécessité d'une Eglise dont elle tire sa substance.

L'identité narrative se déploie, selon S. H., dans ce qu'il nomme « caractère » : c'est une

capacité acquise par le sujet qui lui permet de contrôler la cohérence de son agir et qui est façonnée par telles intentions et telles croyances adoptées plutôt que d'autres (p. 94). Cette catégorie anthropologique s'oppose à toute forme de « moi transcendantal » surplombant ses actions. Alors, si ce qui assure la capacité d'agir est le récit et non la liberté, le caractère est à la source de la liberté et non l'inverse; c'est lui qui nous rend libres parce que aptes à intégrer ce que nous avons fait et ce qui nous est arrivé, dans un récit continu.

On ne s'étonne pas de voir instaurée la vertu dans toute son importance, en lien avec le récit et son corollaire subjectif, le caractère. L'éthique ne peut se structurer que par les vertus et non par la succession d'actes isolés, fruits de décisions ponctuelles. On lit à ce propos une forte critique de l'inflation des analyses sur la décision, moment abstrait, coupé de l'ensemble narratif dans lequel tout agir circonstancié s'inscrit forcément et cherche son sens (p. 212 sv.). Seul le caractère donne compétence pour voir la situation dans sa réalité englobante et éviter de considérer certaines données factuelles comme des nécessités (par exemple, en ces lieux classiques que sont les études de cas limites, de conflits de devoirs, etc.). C'est dans le chapitre consacré à l'Eglise que l'éthique des vertus est surtout développée: en effet, celles-ci s'exercent en lien vital avec le récit dont cette « communauté servante » est chargée de témoigner dans le monde. Et, comme S. H. met en relief la dimension eschatologique de l'Eglise, il insiste tout particulièrement sur l'espérance, la patience et la non violence.

Accompagnant en négatif ces trois catégories, la réalité du péché n'est jamais occultée: plus que séquelle de notre finitude ou tendance à faire le mal, il s'agit d'abord du fait que nous nous trompons nous-mêmes sur ce que nous sommes et sur ce dont nous sommes capables: nous serions prêts à crucifier le Christ. Nous sommes confrontés à l'épaisseur de notre péché lorsque nous nous considérons à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus: nous reconnaissant alors pécheurs et découvrant notre vraie identité de sauvés, nous pouvons recevoir ce salut avec la certitude de ne pas être détruits par la conscience de notre péché. Ici encore, cette démarche requiert d'être membres de la communauté qui transmet et vit le récit du don de Dieu accompli en Christ.

Faisons le point: la théologie de S. H. se démarque de tout projet d'éthique universelle au sens du formalisme kantien, des conséquentialismes anglo-saxons ou des éthiques procédurales. Elle refuse de se fonder sur une doctrine de la loi naturelle critiquée à plusieurs reprises, en détaillant les difficultés qu'elle soulève (p. 130-131) et en lui assimilant à mon sens trop drastiquement la morale catholique. Elle ne se veut pas humaniste, au sens où le christianisme ne serait que l'accomplissement des désirs et des valeurs de la simple humanité, le Christ modèle venant cautionner ce qui est « naturel », tendance qui est surtout mise au compte de théologiens catholiques (critiques de T. O'Connell, Ch. Curran, R. McCormick, J. Fuchs).

Or, précisément, Jésus est la source et le cœur de la morale chrétienne. Non pas la christologie, qui est une abstraction, une construction conceptuelle seconde comme les dualités création/rédemption, nature/grâce, etc., qui ne prennent sens qu'à partir de la réalité historique de Jésus, celui qui inaugure le Royaume des cieux et le rend présent à jamais. Qu'on ne

le connaisse qu'à travers les témoignages de ceux et celles dont il a transformé la vie, bien loin d'être une limite, le germe inépuisable de soupçons sur sa « vérité historique », est le signe manifeste que nous ne pouvons savoir qui est le « vrai Jésus » qu'en devenant ses disciples (p. 144-148). Sa mort est ce qu'on pouvait attendre d'un monde violent qui ne croit pas qu'il est destiné au Royaume. Celui-ci commence avec la Résurrection et, à partir de là, il fixe les normes de la vie de l'Eglise, qui ne possède pas le Christ, bien que ce soit en elle qu'on peut apprendre à reconnaître sa présence en dehors d'elle.

Dès lors, S. H. affirme que l'Eglise n'a pas une éthique sociale, mais qu'elle *l'est*, en tant que sa tâche sociale est tout simplement d'être l'Eglise, en aidant le monde à se connaître comme monde, en lui montrant ce qu'il doit être, la création bonne de Dieu. L'opposition ne se tient pas entre ces deux réalités, mais entre les positions fondamentales des personnes, pour ou contre Jésus comme Seigneur. Que l'Eglise soit elle-même ne signifie ni retrait du monde, ni jugement pharisien sur lui, mais exige qu'elle développe toutes ses ressources pour être, en lui, témoin du Royaume. Elle ne peut être éthique sociale que si les personnes faisant vivre l'institution dans le temps possèdent les vertus indispensables pour vivre de l'histoire du Sauveur crucifié.

A l'insistance sur des pratiques politiques non violentes face aux injustices, y compris aux agressions (la politique étrangère des Etats-Unis n'est pas ménagée) s'ajoute une critique des idéaux abstraits de liberté et d'égalité, et même de démocratie : ils finissent par justifier le recours à la violence (de l'Etat, entre autres) lorsqu'on prétend les interpréter à partir d'eux-mêmes, au lieu de le faire à partir de l'expérience du Royaume qui vient les qualifier (p. 199-204). Remarquables enfin sont les liens explicités entre cette éthique sociale et la célébration liturgique des sacrements qui sont les marques visibles en ce monde du Royaume. Le dernier chapitre intitulé « Tragédie et joie » contient une méditation sur les paradoxes et la force d'une spiritualité de la paix.

Ces traits qui sont loin de restituer la richesse de l'ouvrage laissent deviner son importance. Du moins en ce qui me concerne, j'y ai trouvé grand intérêt. D'abord il apporte un renouvellement rafraîchissant aux problématiques dominantes de la réflexion théologique en morale sur le continent européen, qui entrent en général dans le cadre fixé par des systèmes philosophiques, de Kant aux post-modernes, ou qui aménagent l'héritage scolastique. S. H. ne s'estime lié ni par les premiers (qui s'élaborent hors récit) ni par le second (en quelque sorte monopolisé par la tradition catholique), il s'y réfère seulement pour affûter sa propre position. Celle-ci, on l'a compris, récuse les clivages traditionnels, d'origine universitaire, entre dogme et morale, morale et spiritualité, morale individuelle et collective, et certains autres qui divisent l'éthique elle-même (comme déontologie ou téléologie, conscience ou loi, etc.), et elle se donne d'un bout à l'autre pour christique et ecclésiale, éthique du Royaume.

Ce caractère la fait souvent soupçonner de crypto-catholicisme et de communautarisme. Sur le second point, il suffit de rappeler que la communauté dont il s'agit n'est identifiable que dans la mesure où elle incarne le récit de Jésus, ce qui renvoie ses délimitations visibles à l'eschatologie. Sur le premier, outre que ce soupçon n'est pas forcément outrageant, S. H.

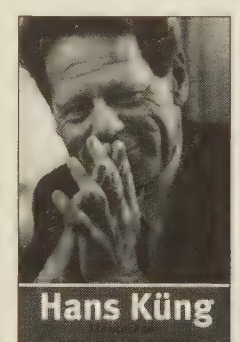
admet lui-même ce qu'il doit à fréquenter des penseurs anciens et contemporains et à collaborer avec des instituts, les uns et les autres appartenant à cette Eglise. Il n'empêche que les écarts subsistent, sans doute sur l'ecclésiologie proprement dite, mais aussi sur la morale. Ainsi la grande majorité de ses références - recommandées ou contestées - sont prises d'auteurs de traditions protestantes.

Je ne retiens que les réfutations, déjà signalées, de la loi naturelle : j'estime que, si elles sont pertinentes quand elles s'adressent à des justifications de type rationaliste ou à des présentations dogmatiques de cette notion, elles ne parviennent pas à réfuter la nécessité d'y recourir, une fois posées les conditions de son bon usage. La Postface concède d'ailleurs : « Aujourd'hui comme jadis on passe souvent à côté de mon explication positive de la loi naturelle dans *Le Royaume de paix* (cf. supra chapitre IV). J'ai toujours supposé qu'une certaine explication de celle-ci est nécessaire du point de vue théologique pour rendre compte de l'existence morale chrétienne » (p. 258, note 1). Sur cette question ouverte et jamais close, comme sur celle de la nature humaine dont elle dépend, tout se passe comme si était inscrit dans leur code génétique un facteur auto-immune qui les fait s'autodétruire à mesure qu'elles renaissent. Le thème du récit devrait aussi être repris (peut-être est-ce fait dans des ouvrages plus récents) ; il exige des approfondissements après vingt-cinq ans de pensées « post-modernes » qui démontrent et veulent convaincre qu'il n'y a plus de récits fondateurs, ou qu'ils sont éclatés et que chaque sujet doit savoir passer de l'un à l'autre ou les combiner en des configurations sans cesse fluentes. S. Hauerwas répondrait sans doute que c'est précisément la mission éthique de la communauté chrétienne de continuer de témoigner du récit de Jésus, en trouvant les moyens appropriés au contexte de pluralité et d'indifférence qui s'impose désormais ; et que ce n'est pas cela qui est radicalement nouveau, mais bien le Royaume.

Michel DEMAISON, , o.p.,
Université Catholique de Lyon

Vie ecclésiale

Hans KÜNG, ***Mon combat pour la liberté. Mémoires***, Novalis/Cerf, 2006, 551 p.



Les *Mémoires* du très célèbre théologien s'ouvrent par ces mots qui en donnent la tonalité : « La gratitude est l'esprit fondamental dans lequel j'entreprends ce compte-rendu de ma vie ». Ce premier volume du récit autobiographique de Hans Küng retrace les années qui vont de sa naissance en Suisse en 1928 à la césure culturelle et universitaire de 1968 à Tübingen. On y découvre son enracinement dans l'esprit démocratique suisse, sa formation cléricale assez classique au *Germanicum* de Rome, puis l'entrée dans la préoccupation œcuménique avec sa thèse sur la justification chez Barth à Paris, ses premières armes comme vicaire de paroisse puis comme universitaire.

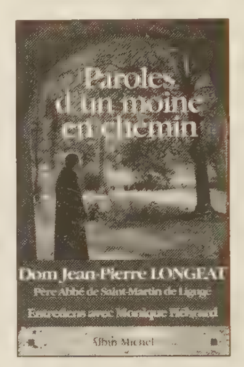
Choisi comme expert par son évêque pour le Concile Vatican II, le récit devient alors une longue chronique de Vatican II (près de la moitié de l'ouvrage) qui rappelle les di-

vers « Journaux du Concile », comme ceux de Congar ou de Philips par exemple. C'est donc avec le tempérament de feu, la passion de la vérité et le sens aigu de l'honnêteté intellectuelle, qui lui ont valu bien des avanies chez ses détracteurs, que H. Küng déploie à l'aide de ses agendas, aide-mémoires et archives personnelles le récit de sa conquête de la liberté dans l'Eglise catholique. Il suit un ordre chronologique mêlant astucieusement événements personnels, chroniques des faits et développement thématiques. Le lecteur trouvera donc chemin faisant des anecdotes, des présentations d'institutions (le *Germanicum* de Rome, le Saint-Office, l'université de Tübingen, etc.)s des synthèses théologiques sur les grands débats du XXe siècle et des portraits (quelques papes, tels Pie XII, Jean XXIII, Paul VI ; des théologiens, comme Rahner, Barth ou Bouillard).

On lira donc avec le plus vif intérêt ce regard latéral sur l'Eglise et le monde de la première moitié du XXe siècle, où l'on suit un théologien au travail (et quelle puissance de travail !) qui accorde autant des *satisfecit* (par exemple à Jean XXIII , ou au résultat global de Vatican II) que des critiques parfois virulentes (celles sur l'inquisition romaine). Le foisonnement de noms, de dates et de références rend l'index bien utile. D'aucuns se réjouiront en pensant qu'un tel livre est peut-être annonciateur d'un goût largement recouvré pour une théologie en liberté et l'on espère que l'éditeur ne nous fera pas trop attendre le second volume annoncé.

Christophe BOUREUX, o.p.,
Université Catholique de Lyon

Dom Jean-Pierre LONGEAT, ***Paroles d'un moine en chemin. Entretiens avec Monique Hébrard,*** Albin Michel, 2005, 277 p.



Evidemment, il faut aimer la forme ! L'ouvrage se présente sous forme de questions-réponses ; c'est un livre d'*entretiens*, on pourrait même dire de dialogue, dans la mesure où souvent Monique Hébrard ne se contente pas de poser des questions, mais développe des analyses de situations et propose aussi sa manière de voir. On est même parfois à la limite du débat... Il faut donc aimer les parties de ping-pong : les échanges sont brefs et même s'ils se centrent autour d'un thème précis chapitre après chapitre, c'est moins facile dans ces conditions de suivre dans son développement la pensée profonde d'un auteur.

L'avantage, c'est que la concentration du lecteur est moins sollicitée : c'est donc plus facile à lire ; d'autre part, cela permet d'aborder une multitude de sujets ! En cela le livre est un magnifique feu d'artifices : de l'organisation concrète de la vie d'une abbaye à la question du mal et de la souffrance, en passant par la sexualité dans la vie monastique et le thème de la spiritualité chrétienne, sans oublier des éléments de cheminement personnel, rien n'échappe au questionnement ! Si quelqu'un pensait encore qu'un moine est coupé de tout et que bien des sujets sont pour lui tabou, ce livre suffira à le réconcilier avec le monde religieux en général et de l'Eglise en particulier : l'ouverture et la liberté de parole de Dom Longeat dans ce livre sont d'une qualité

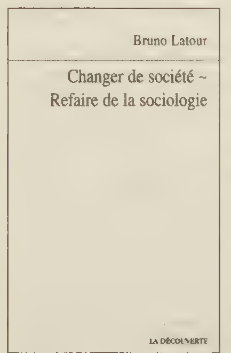
qui mérite qu'on les souligne, le langage ecclésiastique n'allant pas toujours malheureusement dans ce sens !

Voilà un livre qui nous fait entrer dans le monde des moines tels qu'ils sont et non selon une image d'Epinal dont on voudrait nous convaincre ; c'est donc un livre à mettre entre beaucoup de mains. Je veux croire qu'aucun lecteur ne se sentira étranger dans cette promenade en compagnie de Dom Longeat, mais au contraire accueilli et respecté pour ce qu'il est. Peut-être même que sur ce plan l'auteur est parfois trop consensuel et l'on aimerait qu'il s'engage de façon plus passionnée sur certains sujets. Ce qu'il fait d'ailleurs de façon audacieuse à la fin de l'ouvrage, quand il partage sa vision du Christ en sa venue dernière, « sous les traits à la fois de l'homme et de la femme »... Qui dira encore que les moines ne sont pas de leur temps et qu'ils sont incapables de sortir des sentiers battus ?

Jean-Luc Marie FOERSTER, o.p.,
Université Catholique de Lille

Société

Bruno LATOUR, ***Changer de société - Refaire de la sociologie,*** traduit de l'anglais par Nicolas Guilhot et révisé par l'auteur, La Découverte, 2006, 402 p.



« Combien sommes-nous ? » et « Pouvons-nous vivre ensemble ? » L'évidente actualité de ces questions, déjà posées par l'auteur dans *Politiques de la nature* (La Découverte, 1999), l'urgence à traiter et à consolider nos « assemblages » justifient l'entreprise à laquelle Bruno Latour se livre dans son dernier ouvrage, qui vise à redéfinir la sociologie (cette « science de la vie ensemble », selon les termes de Laurent Thévenot) et, avec elle, la tâche du sociologue.

Cette tâche est triple, selon Latour, qui consiste en premier lieu à « déployer toute la gamme des controverses sur les associations possibles ». Prendre pour point de départ non un groupe, mais un regroupement (une association, éphémère si elle n'est continuée) ; non un acteur, mais une action (déléguée à différents types d'entités, transportée dans le temps et l'espace, débordée par des forces nouvelles, etc.) ; non un fait indiscutable, mais un fait disputé (faisant apparaître des entités controversées, ou des formes d'existence variées), permet au sociologue de prendre la mesure des *distances* à combler, des *différences* à composer, du monde à relier.

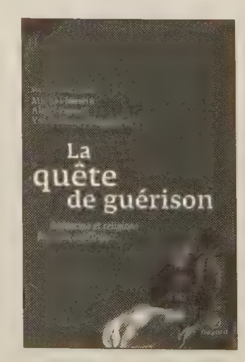
Cette diversité déployée, le sociologue peut décrire la façon dont les acteurs eux-mêmes parviennent à clore les controverses ou à limiter les incertitudes, en construisant des étalons, des normes, des standards. « Il ne sert à rien de dire que telle ou telle catégorie est arbitraire, conventionnelle, floue ou au contraire délimitée de manière trop stricte ou irréaliste. Ces catégories résolvent de façon pratique le problème de l'extension locale généralisée d'une standardisation, à travers la circulation d'un document traçable [code comptable, nomenclature socioprofessionnelle, table de la loi, par exemple]. »

De là, cette intuition susceptible de bousculer le fond de commerce de la sociologie critique : « la question n'est pas de combattre les catégories, mais plutôt de se demander : cette catégorie contribue-t-elle à vous assujettir ou à vous *subjectiver* ? La liberté ne consiste pas en *l'absence* d'attachements, mais bien à s'affranchir des *mauvais* attachements. » On devine, ce faisant, la troisième tâche assignée au sociologue, tâche politique qu'il partage avec l'artiste, le législateur, le scientifique. « Etudier revient toujours à faire de la politique, au sens où cette activité collecte ou compose ce dont le monde commun est fait. La question délicate est de découvrir quelle sorte de collecte et quelle sorte de composition sont nécessaires ». Autrement dit : quelle sorte d'attachements construit l'individu en même temps que le collectif.

Si le programme n'est pas neuf, qui vient opportunément ressaisir ce qu'il est désormais convenu d'appeler la « théorie de l'acteur-réseau », on saluera l'effort déployé pour systématiser une démarche, la rendre explicite et autoriser ainsi la critique. Certes, il est des zones d'ombres qu'on aurait aimé voir dissipées : quant au statut des objets « objectivés » et des individus « individualisés » (y a-t-il une vraie indifférence de l'analyse quant à la nature des actants considérés ? dans le cas contraire, en quels termes penser la différence, sinon la hiérarchie ?) ; quant au rapport du langage au monde (en quels termes penser l'adéquation recherchée ?). Retenons plutôt ces zones de résonance qui invitent au dialogue, particulièrement avec l'ethnométhodologue : l'attention de part et d'autre portée à « l'agentivité des objets » (Louis Quéré) ou au caractère distribué de l'action ; l'exigence commune de trouver « le seul compte-rendu adéquat d'une situation donnée » (Bruno Latour) ; une volonté semblable de rendre la description « pertinente pour ceux qu'on étudie » (Bruno Latour). Souhaitons que de cette effervescence théorique naisse une compréhension plus sûre de notre vivre-ensemble.

Maÿlis DUPONT,
Lille III

La quête de guérison. Médecin et religions face à la souffrance, sous la direction de Michel MESLIN, Alain PROUST, Ysé TARDAN-MASQUELIER, Bayard, 2006, 410 p.



Ce livre est l'aboutissement d'un long travail qu'ont mené des médecins de l'Assistance publique et des spécialistes des religions. Déjà, il y a cinq ans, un premier ouvrage de ce groupe de travail avait vu le jour : *La médecine, les reli-*

gions et l'origine de la vie (Odile Jacob, 2001), travaillant le chantier des origines de la vie.

Le présent ouvrage s'inscrit dans cette même ligne, mais cette fois autour de la question de la souffrance, du soin et des religions : « Médecines (noter le pluriel) et religions permettent-elles d'affronter ce qui nous éprouve ? » Le propos est d'emblée clarifié : il ne s'agit plus, comme ce fut parfois le cas, de laisser la douleur aux soignants et la souffrance aux religieux. Cet ouvrage est extrêmement riche, car il tente de multiplier les approches culturelles, au nom de ce pluralisme dans lequel nous vivons désormais. Il veut aider les soignants à « *répondre à la diversité culturelle et religieuse des patients* » (383), espérant que d'une « *anthropologie compréhensive* » (384), surgira la compassion.

Pour mieux creuser le sujet, l'ouvrage est divisé en deux grandes parties précédées d'un chapitre introductif des auteurs (des professionnels de gynécologie obstétrique), qui précise les termes de douleur et de souffrance, en évitant le simplisme qui consiste soit à les confondre, soit à les distinguer trop arbitrairement.

La première partie prend le problème « par en haut » : « *Pourquoi l'être humain souffre-t-il ? Quel sens donner à cette épreuve ?* » (p. 15) et expose les propositions de sens des différentes traditions spirituelles et religieuses. De cette première partie, l'on retiendra peut-être surtout ce qui nous est le moins familier, par exemple les expériences africaines, ou la grande richesse du vocabulaire hébreu pour nommer la souffrance. Jean-Yves Baziou conclut cet ensemble en résumant bien la problématique, tendue entre deux pôles : toujours, la souffrance existera. En ce sens, elle exerce une « *fonction critique* » (p. 243) vis-à-vis des idéologies ou des visions totalisantes, les empêchant d'exclure l'action. En même temps, et pour cette même raison qu'elle est irréductible, elle dessine l'aspiration au « tout autre » qui peut être religieux ou séculier, mais qui permet d'assumer l'irréductible, et précisément d'encourager l'action.

Nous voilà donc ramené au réel, la souffrance de celui devant qui je me tiens. La seconde partie reprend ainsi le problème « par en bas » et tente de mieux comprendre « *comment douleur et souffrance sont-elles ressenties aujourd'hui ?* » Là encore, les questions soulevées sont variées et permettent d'explorer l'ampleur du sujet, en prenant en compte aussi bien la souffrance des mystiques chrétiens, le rapport des femmes avec leur corps (les femmes consultent plus que les hommes pour des problèmes de douleur, pourquoi ?), les guérisons charismatiques ou encore la théologie de la libération et sa conception du combat politique contre la souffrance générée par l'injustice.

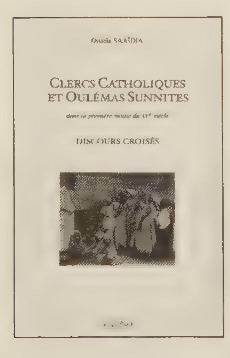
Il ne s'agit pas d'apporter des réponses : le propos est plutôt d'éclairer la complexité du rapport de l'homme qui souffre devant Dieu (ou devant l'absence de Dieu), et de ce que le soignant peut entendre de cette souffrance existentielle. Essai pour mieux comprendre ce qu'il en est du vivant que chacun de nous est lorsqu'il apprend à vivre « *sous la lumière de la mort* » (p. 373), comme le conclut heureusement Maurice Bellet. A lire, vraiment.

Anne LÉCU,
dominicaine, médecin

Islam

Trois livres à recommander pour qui veut réfléchir aux difficiles relations entre islam et christianisme en Occident, y compris dans l'actualité la plus récente.

Oisilla SAAÏDIA, ***Clercs catholiques et Oulémas sunnites dans la première moitié du XXe siècle. Discours croisés,*** Geuthner, 2004, 450 p.



Il s'agit d'une thèse très sérieuse. Nous voyons se préparer des rapprochements, certes, entre chrétiens et musulmans méditerranéens mais extrêmement prudents. L'auteur est très minutieuse : pas de caricatures. Il n'est pas question de « dialogues », comme on prétend en parler aujourd'hui, un peu à tort et à travers. Il s'agit de comprendre une très lente évolution dans les relations religieuses, faite de retours en arrière, d'avancées inattendues, de statu quo, et de longues ignorances, souvent chargées de méfiances. Colonisation, mouvements missionnaires ne sont jamais totalement indépendants, même si, à certains moments, des évolutions positives, ou des régressions, sont dues à des individualités, politiques, militaires ou religieuses et spirituelles. L'auteur entend se limiter à la période entre les deux guerres 1914-1918 et 1939-1945, de l'Egypte au Maroc : c'est déjà un gros morceau, quand on se veut consciencieux. L'empire ottoman se désagrège alors au profit de l'Angleterre et de la France dans un premier temps, mais avec 1945, c'est l'URSS et les Etats-Unis qui s'imposeront au détriment des Européens.

Ce qui est remarquable, c'est de ne pas en rester à un face à face politique et militaire : l'auteur tient compte également de la vie intérieure de chacune des communautés, ce qui introduit le lecteur à différents degrés d'analyses. Madame Saaïdia a assimilé admirablement bien les rouages du Vatican ainsi que les institutions missionnaires et religieuses catholiques ; et, grâce à elle, qui n'a pas connu l'islam arrive très bien à s'introduire dans la plupart de ses arcanes. A juste titre, l'auteur montre bien que c'est d'abord de l'intérieur, et pas seulement au contact de l'Occident colonial que l'islam « se réveille » ; tout au cours de l'histoire intellectuelle de l'islam, celui-ci a su se régénérer par lui-même. Il y a donc eu la *Nahada*, qui fut d'abord un renouveau littéraire, y compris avec des chrétiens arabes : avec le développement des éditions, à Beyrouth, au Caire. Il y a eu le mouvement du *Manar* (« le Phare ») avec Mohammed Abduh et Rachid Rida, et une véritable réforme à Al-Azhar. Du côté catholique et protestant, les dynamismes « évangéliques » et les études missiologiques ont souvent eu des fruits contradictoires de prosélytisme et d'apologétique. Je vous laisse lire le livre.

Ce qui est triste, hélas, c'est la lenteur des sociétés chrétiennes et musulmanes pour se rencontrer dans le respect et la confiance face à des questions similaires posées par la modernité, quand on constate où nous en sommes encore maintenant, malgré les efforts d'individus et de petits groupes pleins de volonté et pas seulement de bonne volonté, avec de grandes aventures spirituelles, conversions, initiatives de dialogues, avec les *ikhwân al-Safâ'* (« les Frères Sincères » ou « de la pure-

té »), avec le père Anawati o.p., entre autres, et des musulmans, surtout étudiants. Ce qui semble illusoire, ce sont des institutions de dialogue avec des personnalités officielles des différentes confessions qui n'ont évidemment pas la liberté nécessaire par rapport à tous les protocoles. Il faudra bien comprendre que tout dialogue digne de ce nom n'est pas purement théologique ni protocolaire ; ce sont des frères (au moins des « frères humains » - c'est énorme déjà !) qui se parlent, capables de s'estimer, et aussi de s'admirer, dans des débats qui soient de vrais débats. Nous n'y sommes pas encore, mais cela va venir !!! Et l'on admet ses erreurs dans ces propos, c'est neuf.

Cependant ce qui ressort avec évidence d'un tel ouvrage, ce sont les différences de vivre, de travailler, et de méditer chez les chrétiens et les musulmans : peut-on parler vraiment de « discours croisés » quand il y a de tels décalages entre les archives des organismes catholiques, avec leurs statistiques et leur « propagande », et le nomadisme des maîtres musulmans qui rayonne essentiellement par voie orale. Finalement nous ne pouvons pas nous étonner des lenteurs des relations à établir ; il ne s'agit pas seulement de foi et de théologie, mais de psychologie, de sociologie, des jeux de nos diverses traditions…

Dominique AVON, ***Les frères prêcheurs en Orient, les dominicains du Caire (1910-1960),*** Cerf, 2005, 1040 p.



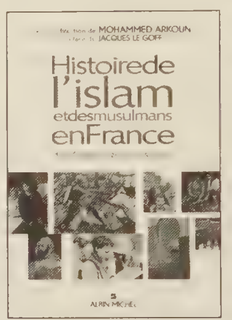
Ce livre vient à point à la suite de celui de O. SAAÏDIA. Nous avons là une étude de fond sur les Dominicains au Proche-Orient qui ont commencé leurs travaux par des préoccupations bibliques et archéologiques, également sociologiques (« ethnographiques » ?), avec le père Lagrange (Cf. une publication récente sur lui du père Bernard Montagnes, Cerf, 2004), avec le père Jaussen qui publia ses *Coutumes des Arabes au pays de Moab* en 1908. Il s'agissait d'une vraie innovation scientifique. L'origine n'était pas « missionnaire », mais le souci d'une réponse qualifiée aux exigences modernistes de l'époque concernant les Écritures. Ce n'est que peu à peu que s'est précisée la vocation de la maison dominicaine du Caire par rapport à l'islam selon une démarche analogue à celle de l'école biblique, par l'étude objective, critique, des textes et de l'histoire.

Il fallait à la fois la quantité et la qualité des compétences. Le travail préparatoire fut très lent ; on commença par un service religieux et intellectuel auprès des chrétiens latins du Caire, notamment avec un « Centre thomiste », à condition de ne pas compromettre les entreprises futures. Des frères accrochés au projet visant une rencontre de qualité avec l'islam, de sérieuses têtes pensantes, notamment le père Chenu et le père Anawati. Alors, en 1953, prend forme officiellement l'Institut

Dominicain d'Etudes Orientales (IDEO). Se précise ce que peuvent être les relations entre penseurs chrétiens et penseurs musulmans, non seulement en sciences théologiques mais aussi en sciences humaines, en littérature…[2] Tout était soutenu par l'étude, le plus souvent une étude orientaliste classique, plus par les textes que par les sciences humaines naissantes sur le terrain. Louis Massignon, deuxième français à revenir en Egypte en 1958 (après Pierre Cot), logea chez les Dominicains : même si quelques frères n'étaient pas toujours d'accord avec certaines de ses façons de voir l'islam, il était estimé de tous[3].

Le père Serge de Beaurecueil a fait un travail remarquable également dans l'intelligence de la mystique musulmane, et d'abord avec ses études et ses traductions d'Abd Allah Ansari. Ces travaux ont permis une coopération islamo-chrétienne, entre maîtres, entre étudiants, dans la plus grande objectivité des relations. L'équipe de Dominicains aujourd'hui se renforce avec une volonté délibérée de développer une bibliothèque déjà remarquablement équipée. Du travail de fond indispensable.

Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Âge à nos jours, sous la direction de Mohammed ARKOUN, Albin Michel, 2006, 1217 p.



Un troisième livre, aussi indispensable – et encore du travail de fond ! Cet ouvrage imposant « impose » un révisionnisme important dans les conceptions traditionnelles du Moyen Âge occidental. D'une certaine manière, ce n'est qu'un point de départ… Mais le virage est pris. Certains diront que tout n'est pas neuf. Certes, mais si, dans l'ampleur de la révision. Le monde arabo-musulman est vecteur de notre Moyen Âge qui n'est pas seulement gréco-latin ni judéo-chrétien. L'histoire coloniale française ne voyait les arabes que comme des traducteurs et des répétiteurs pour transmettre l'Orient classique à l'Occident. Je note l'article de R. Morelon au sujet de l'apport arabe dans les sciences : ici, en astronomie. L'apport de la langue arabe en français est révélateur, aussi bien dans le vocabulaire spécialisé, scientifique, et d'abord en mathématiques, que dans le langage courant populaire (le sucre, le café, et même la chemise… !) Sigrid Hunke, en 1960, avait déjà bousculé nos paresses arrogantes (cf. *Le soleil d'Allah brille sur l'Occident : notre héritage arabe*, Albin Michel, 1963), avec en exorde une magnifique parole de Goethe, dans son *Divan Ouest-Oriental* : « L'Orient a somptueusement traversé la Méditerranée. Seul, qui connaît et aime Hafiz sait ce que Calderon a chanté. »

Cette encyclopédie balaie très large ; il le fallait, même si elle n'est pas exhaustive ni

2. Je me souviens moi-même de rencontres passionnantes entre le PÈRE Jomier et Neguib Mahfuz, encore jeune, avec Yahia Akky, avec le grand lettré Taha Hussein, et bien d'autres, sans parler de notables docteurs de l'Université d'Al-Azhar, même quand les frères français lors de la crise de Suez (1956), étaient en résidence surveillée.

3. Un frère sans doute « des plus féroces » racontait avoir entendu deux dignitaires musulmans qui sortaient d'une de ses conférences en se confiant : « j'aime mieux nos ennemis qui nous connaissent, que nos amis qui nous déforment ! » - plaisanterie extrême, pour montrer toutes les difficultés d'approche pour les uns et les autres.

parfaitement au point. Ces études vont engager beaucoup d'autres travaux : des travaux primordiaux, car on peut se demander ce que peuvent donner des débats essentiellement religieux, théologique, avant les analyses historico-critiques Dans ces domaines tout est appelé à se renouveler. Et pas seulement intellectuellement, chez les professeurs et chercheurs orientalistes solidaires. J'entends bien M. Arkoun, quand il veut bousculer une certaine laïcité à la française, avec son double pilier, la neutralité et la liberté des cultes dans leur privé ; ce ne fut pas si mal à une époque houleuse avec les églises, et plus simple aussi... Et il appelle les hommes à une collaboration « citoyenne » des groupes de toutes convictions philosophiques et religieuses, pour devenir capables entre nous de discerner tout ce qui peut se rencontrer et se combiner, sans mépris ni domination de l'autre. Là, oui, la société ferait de grands bonds en avant dans notre vie solidaire, et sans aucun doute avec nos imaginations et nos convictions de quelque ordre qu'elles soient.

René-Luc MOREAU, o.p.,
islamologue

Philosophie

Simone Weil. Le grand passage, sous la direction de François L'Yvonnet, coll. « Espaces libres », n° 171, Albin Michel, 2006, 279 p.



Ce petit livre est une « édition revue » d'un ouvrage déjà publié par les éditions Albin Michel, en 1994. Il comprend dix contributions, d'une vingtaine de pages chacune, et s'ouvre sur un entretien avec André Comte-Sponville. Qu'y a-t-il de commun entre le philosophe matérialiste et athée et Simone Weil (1909-1943) ? Il y a Alain, d'abord, dont Simone Weil fut l'élève dans la khâgne du Lycée Henri-IV, à Paris, entre 1925 et 1928, et dont Comte-Sponville se dit « très proche » (p. 22). Il y a la « grandeur » que Comte-Sponville reconnaît à Simone Weil, dont le ton de l'œuvre ne peut être comparé « qu'aux derniers livres de l'*Ethique* de Spinoza », c'est-à-dire au sommet de la philosophie occidentale. Simone Weil, en disciple de Platon, « pense exactement ce qu'est la religion » (p. 18). Cela dit, André Comte-Sponville reconnaît que tout l'oppose à l'auteur de l'*Attente de Dieu* : alors qu'elle pense le désir comme un manque d'un Bien qui nous attire vers lui, il conçoit, avec Spinoza, le désir comme une puissance qui nous pousse et nous meut. « Pour Simone Weil, il n'y a pas de mouvement ascendant, rien en nous ne nous permet de monter (…). C'est donc la descente de

Dieu vers nous qui permet par la grâce de remonter vers lui » (p. 19). Or, après avoir exposé cette « opposition frontale », il reconnaît en Simone Weil, qui est « assurément chrétienne » (p. 35), un « esprit libre » qui « fait partie des très rares maîtres spirituels de notre époque » (p. 38).

Le recueil se clôt par un entretien avec Marie-Magdeleine Davy (1903-1998), une spécialiste de la mystique qui a eu l'occasion de rencontrer et d'écrire sur Simone Weil. D'utiles « repères biographiques » et une bibliographie viennent compléter heureusement ce recueil, illustré d'un beau portrait de Simone Weil (photographie prise à Baden-Baden en 1921, ce qui n'est pas précisé). Il est fait mention des *Cahiers Simone Weil*, revue trimestrielle, qui contribue par son rayonnement à la recherche et à la réception de la pensée weilienne.

Toutefois, il faut signaler des déficiences dans l'édition du texte : des citations se trouvent sans références ; c'est *La Pesanteur et la Grâce*, recueil de citations et non œuvre de Simone Weil, qui est citée (p. 20 ou p. 251, par exemple), plutôt que les *Cahiers* d'où sont extraites ces citations ; ce sont les anciennes éditions qui sont citées, plutôt que les *Œuvres complètes* (Gallimard) ; les repères biographiques contiennent deux erreurs dans les titres des textes de Simone Weil ; la bibliographie des œuvres de Simone Weil ne précise pas les années de publication des éditions citées en note, ce qui empêche de retrouver une citation pour la situer dans son contexte. Une réédition bien faite aurait dû supprimer ces lacunes.

Bien que ces contributions soient d'une inégale valeur, nous retrouvons les noms de certains des plus grands spécialistes français et européens de Simone Weil. Nous retenons, comme dignes d'un grand intérêt, les textes de Robert Chenavier sur la lecture weilienne de Marx, d'Emmanuel Gabellieri sur la volonté, l'analogie et le don, de Monique Broc-Lapeyre sur la « terrifiante mise à nu du psychisme humain » (p. 109) par Simone Weil, de Patricia Little sur Platon, Jean de la Croix et la porte comme image de la médiation, de David McLellan sur la vision politique de *L'Enracinement*, « fermement fondée sur la métaphysique platonicienne » (p. 250), où politique et religion ne sont ni séparés, ni confondus, et de Rolf Kühn, plus difficile, sur la perception, l'imagination et la lecture des symboles. Tous ces textes en font une bonne introduction à l'une des œuvres philosophiques les plus considérables du 20e siècle, une de celles qui méritent le plus d'être reprises aujourd'hui.

Pascal DAVID, o.p.

Myriam REVAULT D'ALLONNES, ***Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité***, coll. « La couleur des idées », Seuil, 2006, 271 p.



Sait-on vraiment de quoi on parle, lorsqu'on invoque l'autorité, pour répéter d'elle qu'elle est « en crise » ? Myriam Revault d'Allonnes, spécialiste de philosophie politique, professeur des Universités à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, se pen-

che sur « l'énigmatique épaisseur d'une notion jusqu'ici peu abordée pour elle-même par la réflexion philosophique » (p. 13), dans un ouvrage au titre superbe : *Le pouvoir des commencements*.

Il faut distinguer radicalement l'autorité du pouvoir. Le pouvoir est une contrainte qui s'exerce dans l'espace et qui demande obéissance, alors que l'autorité est la manière de structurer le temps, le pouvoir – au sens de possibilité donnée – de commencer. L'autorité est une relation dissymétrique qui ne repose ni sur la contrainte, ni sur l'argumentation, c'est un appel à la reconnaissance. L'auteur, à la suite d'Hannah Arendt et d'Alexandre Kojève, pense l'autorité en relation avec le temps : « Le fondement métaphysique de l'autorité, c'est le Temps » (p. 150). L'autorité, en assurant la continuité des générations, la transmission du passé et la filiation, fonde notre « monde commun » et offre de nouvelles possibilités d'avenir. L'autorité est une augmentation, un surcroît, une force instituante qui vient de l'inscription dans le temps et qui nous « autorise » à commencer quelque chose de neuf. « Qu'est-ce que l'autorité, sinon le pouvoir des commencements, le pouvoir de donner à ceux qui viendront après nous la capacité de commencer à leur tour ? » (p. 264).

La crise de l'autorité doit alors être pensée comme une crise de la temporalité : le passé – dans la Modernité – n'éclaire plus le présent et notre présent – depuis la fin des idéologies et des grandes philosophies de l'Histoire – est privé de postérité. Nous n'attendons plus rien de l'avenir. A partir du débat entre Carl Schmitt et Hans Blumenberg, l'auteur revient sur « l'autorité des Modernes » (deuxième partie) telle qu'elle est pensée par Machiavel, Rousseau et Tocqueville. La troisième partie est consacrée au phénomène de la croyance – l'autorité est ce en quoi nous « croyons » – et à une lecture renouvelée de Max Weber. La quatrième partie, plus heuristique, propose une phénoménologie du social en prolongeant les intuitions esquissées par Merleau-Ponty. Obligation héritée sans testament et ressource pour l'action, l'autorité est ce qui fait la « chair du social ».

Cet ouvrage, dernier opus d'une œuvre importante, est à la fois très fécond pour entrer dans l'intelligence d'une question morale et politique qui ne peut nous laisser indifférent, et d'une grande clarté quant à l'analyse des auteurs et à l'exposition de leurs thèses. Myriam Revault d'Allonnes est une de ces très rares philosophes, avec Claude Lefort, à proposer une étude phénoménologique de la dimension sociale et politique de notre être-au-monde, à l'école d'Hannah Arendt, de Maurice Merleau-Ponty et de Paul Ricœur. Ce que propose ce livre, c'est une magistrale méditation sur le temps.

Pascal DAVID, o.p.

Mort aux masses !

***Les Bienveillantes* de Jonathan LITTELL**

Etrange l'engouement pour ce livre, prix de l'Académie Française et prix Goncourt en 2006 ! « Frères humains, … ça vous concerne » (p.11). Les masses humaines orgueilleusement mises en marche par nos Staline, nos Hitler, nos Mao, nos Bush et tous les jeunes néo-terroristes de notre planète portent un cancer totalement destructeur, lorsque l'autre homme, et même moi, n'a plus d'intérêt, n'a plus de valeur - ne disons pas « sacrée » - mais **en soi, par lui-même**.

L'épidémie n'a pas commencé avec Hitler ; les premiers idéologues manipulateurs de pouvoirs sont difficiles à dépister. Mais Hitler et ses Waffen-SS sont une première manifestation de ce que certains n'osent même plus appeler le mal, mais une nécessité de masses humaines sans culture : on s'utilise et on se liquide… On a commencé par liquider les juifs ; mais on s'aperçoit qu'on pourrait les utiliser comme main d'œuvre jusqu'au moment où ils sont épuisés ; ils sont tout à fait jetables comme nos bics, ou nos lames de rasoirs.

Les Sionistes ne trouvent pas beaucoup d'intérêt à ce livre. Et c'est vrai que dans la perspective antisémite tout a été à peu près dit et bien : rappelez-vous Eichmann et Hannah Arendt. Mais J. Littell retire en plus à tous les souffrants du sionisme le « privilège » d'être les plus malheureux des hommes : dès le début du livre, l'auteur se situe – « la question juive n'est pas une question d'humanité, ce n'est pas une question de religion ; c'est uniquement une question d'hygiène politique » (p.20). « Le génocide moderne, qui est un des thèmes majeurs de Littell, est un processus infligé aux masses, par les masses, pour les masses… processus segmenté par les exigences des méthodes industrielles » (p.25). Les Ukrainiens par lesquels notre SS prend contact avec le monde soviétique, ont connu *l'Holodomor* de Staline (« extermination par la famine ») en 1932-33.

Mais le nettoyage hygiénique est beaucoup plus facile, et plus radical, aujourd'hui qu'il y a 50 ans, avec nos techniques hyper-perfectionnées. La méthode éblouissante fut celle du 11 septembre 2001 prise par un modeste commando d'Al Qaïda qui a réussi non seulement techniquement, sur les lieux, mais aussi psychologiquement, par la peur et par contamination, avec des Américains pas très futés comme Bush : et voilà le cœur du Moyen-Orient à feu et à sang, où tous les gens, quels que soient leurs camps, doivent mourir, sauf si par hasard ils échappent.

Il ne faut donc pas lire les Bienveillantes comme un livre sur *Hitler super-star* ; ce pauvre Hitler n'est que prémices d'un nouveau monde qui pourrait bien être le dernier de l'humain. Littel ne fait pas l'histoire du passé ; le passé n'est qu'un moment typique qui ne peut que radicalement interroger tout homme un peu lucide, maintenant.

Ce monde n'est pas totalement désagréable ; il y a de bons moments entre Max le narrateur de sa vie et Thomas ; il y a des passions (Max et sa jumelle). Il y a *Krieg und Schnaps*… Mais combien de brutalités sèches et froides ! l'amour y est plus violence obscène que tendresse. Subrepticement la mort fait son œuvre, touchant tous les vivants, jusqu'à la fin du livre : le fabriquant de dentelles pour sous-vêtements féminins n'a plus grand-chose de vivant, après avoir tué beaucoup de monde, beaucoup de proches, souvent sans s'en apercevoir.

Et pourtant Jonathan Littell a fait une œuvre d'art assez étonnante, qui ressemble très peu à la littérature contemporaine : la lecture est comme le regard d'une statue ; il faut voir l'ensemble et la regarder selon de multiples points de vue ; plus évidemment, cette lecture s'écoute comme la musique. Je suis choqué par les critiques que j'ai consultées et qui ne parlent pas de ce qu'on appelle banalement « la table des matières » ; et pourtant il y en a de la matière, et nauséabonde. Mais non ; ce mouvement « des mourants et des morts » nous le supportons parce que c'est une vaste symphonie ou de la musique d'orgues déchaînées qui entraîne finalement toutes les masses humaines vers des abîmes insondables.

Ce qui est terrible, c'est cette vaste inconscience d'aujourd'hui, à la fois des humains sans réelle culture et des chrétiens (et d'autres) pour lesquels ce monde totalitaire serait dépassé, et qui n'ont pas de réponse – parce qu'ils n'ont pas perçu la question. *Les Bienveillantes* sont un bel exercice de lucidité : nous avons dépassé la logique de la vengeance, d'Eschyle et de ses *Euménides*. La blessure de M. Aue à Stalingrad est l'image même des masses humaines plus que blessées désormais – selon le narrateur.

Mais bien d'autres lectures sont possibles.

René-Luc MOREAU

J'invite à lire en regard *Une saga moscovite*, de Vassili AXIONOV (Gallimard, 1995), sur l'époque stalinienne ; *MAO - l'histoire inconnue*, de Jung CHANG et Jo HALLIDAY (Gallimard, 2006) ; *L'amour humain*, d'Andreï MEKINE (Seuil, 2006), sur la révolution angolaise.

AELRED DE RIEVAULX, *Homélies sur les fardeaux selon Isaïe*, Abb. Notre Dame du Lac, 2006

ALBERICH Emilio, *Les fondamentaux de la catéchèse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006

ALLEGRI Vincent, *Le Corps du Christ. Histoire des miracles eucharistiques*, Paris, Médiaspaul, 2006

BACQ Ph., RIBADEAU DUMAS O., *Un goût d'Evangile. Marc, un récit en pastorale*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006

BAUCKHAM Richard, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 2006

BONFOEFFER Dietrich, *Résistance et soumission*, Nouvelle édition, Genève, Labor et Fides, 2006

BONNEJEAN Bernard, *La poésie thérésienne*, Paris, Cerf, 2006

BONNEWIJN Olivier, *Ethique sexuelle et familiale*, Paris, Ed. de l'Emmanuel, 2006

BORDEYNE Ph., VILLEMIN L., *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle*, Paris, Cerf, 2006

BRITO Emilio, *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling*, Paris, Cerf, 2006

CANTIN André, *Saint Pierre Damien (1007-1072)*, Paris, Cerf, 2006

CHRISTOPHE Paul, *Le rappel. Journal d'Algérie*, Paris, Cerf, 2006

CLERMONT-TONNERRE Eric T. de (dir.), *Marie de la Trinité. Lectures d'une expérience et d'une œuvre*, Paris, Cerf, 2006

COSTE René, *L'Evangile de l'Esprit*, Paris, Cerf, 2006

COUTAGNE M.-J., de COINTET Pierre, *Maurice Blondel. Dignité du politique et philosophie de l'action*, Parole et Silence, 2006

D'ORNELLAS Pierre, *La miséricorde dessine l'image de mon pontificat*, Paris, Parole et Silence, 2006

Dans l'intimité de Paul VI. Méditations inédites – Testament, Paris, Médiaspaul, 2006

DEBRAY Régis, GEFFRE Claude, *Avec ou sans Dieu ? Le philosophe et le théologien*, Paris, Bayard, 2006

DECLOUX Simon, *« Heureux êtes-vous ! », Retraite de 8 jours à l'école de saint Matthieu*, Namur, Fidélité, 2005

DECOSSAS Jérôme, *Causalité et création. Réflexion libre sur quelques difficultés du thomisme*, Paris, Cerf, 2006

DELHEZ Charles, VERMEYLEN Jacques, *Le Jésus des chrétiens*, Namur, Ed. Fidélité, 2006

DELORME Jean, *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 2006

DORE Joseph (dir.), *L'Eglise aux carrefours ...* , Strasbourg, L'ami hebdo éditions, 2006
1. ... des pauvretés humaines ; 2. ... des réalités sociales et politiques ; 3. ... des champs culturels ; 4. ... des chemins religieux

DORE Joseph, *La grâce de vivre en chrétien*, Paris, Mame, 2006

DUCERF Laurent, *François de Menthon. Un catholique au service de la République (1900-1984)*, Paris, Cerf, 2006

DURRWELL François-Xavier, *La mort du Fils*, Paris, Cerf, 2006

ELSHOUD Véronique (dir.), *Quand la vie prend la parole. Des chrétiens proposent des lieux de partage*, Paris, Ed. de l'Atelier, 2006

FAUCONNET-BUZELIN F., *Aux sources des Missions étrangères. Pierre Lambert de la Motte*, Perrin, 2006

FEDOU Michel, *La voie du Christ*, Paris, Cerf, 2006

Frère Richard, *Tu es avec moi. Rencontrer Dieu avec les psaumes*, Presses de Taizé, 2006

GARIEL Cécile, *Le Pain d'Emmaüs*, Paris, Médiaspaul, 2006

GEFFRE Claude, *De Babel à Pentecôte, Essais de théologie interreligieuse*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei 247), 2006

GIRE Pierre, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'Exode*, Paris, Cerf, 2006

GOZIER André, *Célébration de l'ineffable*, Magny-les-Hameaux, Socéval Editions, 2006

GRÜN Anselm, *Qu'est-ce que j'ai fait pour mériter ça ? L'insondable justice de Dieu*, Paris, Desclée de Brouwer, 2006

GUEURET Agnès, *Le pas du temps. Oratorio selon Luc*, Le corridor bleu, 2006

HENNE Philippe, *Introduction à Hilaire de Poitiers, suivie d'une anthologie*, Paris, Cerf, 2006

HUMBRECHT Thierry-Dominique, *L'avenir des vocations*, Paris, Parole et Silence, 2006

KLAUCK Hans-Josef, *Judas, un disciple de Jésus*, Paris, Cerf, 2006

KÜNG Hans, *Mémoires. Mon combat pour la liberté*, Novalis – Cerf, 2006

L'Universel Chrétien (Collectif), Sept études présentés par D. Gonneaud, Lyon, Profac, 2006

LACROIX Roland, *Devenir chrétien*, , Paris, Ed. de l'Atelier (Coll. Tout simplement), 2006

Le mal, qu'en faire ? (Collectif), Bruxelles, Lumen Vitae, 2006

LERBRET Alain, *Chants du silence. Les psaumes pour aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 2006

LIENHARD Fritz, *La démarche de théologie pratique*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2006

LION Antoine (éd.), *Maire-Alain Couturier, un combat pour l'art sacré*, Nice, Serre, 2005

LUIZ DE MORI Geraldo, *Le temps : énigme des hommes, mystère de Dieu*, Paris, Cerf, 2006

MAILLOT Alphonse, *Ces miracles qui nous dérangent*, Ed. du Moulin, 2006

MALDAME Jean-Michel, *Création et providence. Bible, science et philosophie*, Paris, Cerf, 2006

MARGUERAT Daniel (dir.), *Parlons argent. Economistes, psychologues et théologiens s'interrogent*, Genève, Labor et Fides, 2006

MARTELET Gustave, *Et si Teilhard disait vrai…*, Paris, Parole et Silence, 2006

MARTIN-VALAT Pierre, *Symboles bibliques en littérature*, Paris, Cerf, 2006

Mère Immaculata Astre, *Regards sur l'invisible. Poèmes*, Parole et Silence, 2006

MIJOLLA Joseph de, *Dix petits cailloux blancs*, Parole et Silence, 2006

MUNSTERMAN Hendro, *Marie corédemptrice ? Débat sur un titre marial controversé*, Paris, Cerf, 2006

OBERT Patrice, *Modernité et monothéismes*, Paris, Karthala, 2006

OLIVERA Bernardo, *Lumière sur mes pas : l'accompagnement spirituel*, Abb. Notre Dame du Lac, 2006 (JMG)

OLIVERA Bernardo, *Aurore au plein midi*, Notre Dame du Lac (Canada), 2006

Oser le dire. Prières de vie et d'engagement (Collectif), Novalis – Lumen Vitae, 2006

PELON Rémi, *Invitation à la contemplation. Vie et choix de textes du P. P.-Th. Dehau*, Paris, Cerf, 2006

REVEL Jean-Philippe, *Traité des sacrement, II. La confirmation*, Paris, Cerf, 2006

REY Bernard, *C'est toi, mon Dieu. Le Dieu de Jésus*, Paris, Cerf, 2006-05-04

RICHE Pierre, *Grandeurs et faiblesses de l'Eglise au Moyen Age*, Paris, Cerf, 2006

RIMBAUT Gwennola, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2006

ROUVIERE Jean-Marc, *Brèves méditations sur la création du monde*, Paris, L'Harmattan, 2006

SCHÖNBORN Christoph, *Jésus est le Christ*, Paris, Cerf, 2006

SESBOÜE Bernard, *Yves de Montcheuil (1900-1944). Précurseur en théologie*, Paris, Cerf, 2006

SEVEGRAND Martine, *Temps Présent. Une aventure chrétienne*, Editions du Temps Présent, 2006

SPIDLIK Tomas, *Ignace de Loyola et la spiritualité orientale*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2006

SUAREZ Francisco, *On Real Relation (Disputatio Metaphysica XLVII)* , Marquette University Press, 2006

TEILHARD DE CHARDIN Olivier, *La joie de la catéchèse*, Parole et silence, 2006

THEISSEN Gerd, *Le mouvement de Jésus. Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, Paris, Cerf, 2006

TILLIETTE Xavier, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel*, Paris, Cerf, 2006

TORNELLI Andrea, *Les miracles du Pape Wojtyla*, Paris, Parole et Silence, 2006

VESCO Jean-Luc, *Le psautier de David, traduit et commenté (2 vol .)*, Paris, Cerf, 2006

VIVARES Patrice, *Nous fêterons notre pâque au désert*, Parole et Silence, 2006

Vivre la Pâque des chrétiens . Un parcours mystagogique après un baptême d'adulte (Collectif), Bruxelles, Lumen Vitae, 2006 (trad. de l'italien)

XIBAUT Bernard, *Joseph Doré. La responsabilité d'un évêque*, Paris, Mame, 2006

Cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 153

	VENTE AU NUMÉRO 2007	*ABONNEMENTS 2007*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**10,50 €**	**38,50 €**	**50 €**
Etranger	**12,00 €**	**45,00 €**	**60 €**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **7 €** pour l'envoi **par avion** des 4 numéros.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2007

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays .... Votre numéro d'abonné(e) ....

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.
Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.
L'abonnement 2007 vous donne droit aux nos 273-276.
Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directeur de la publication : Hervé Jégou – Imprimerie MG – 84210 PERNES LES FONTAINES/ Dépôt légal : 2271 – 1er trimestre 2007 – Commission paritaire : N° 0909 G 85935

Table des matières du tome LV – 2006

THÈMES D'ENSEMBLE

EDITORIAUX

ARTICLES

POSITIONS QUESTIONS DÉBATS

LECTURES